

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

История философии поставлена В. И. Лениным на первое место в перечислении тех «областей знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика», и это место она занимает тут, конечно, не только по порядку, а и по значению, которое ей по праву принадлежит в деле разработки и изложения общей теории диалектики как теории познания и логики современного материализма.

В этом вряд ли можно сомневаться, если учесть, что все свои фундаментальные положения на этот счет В.И. Ленин сформулировал именно в ходе критического анализа историко-философских фактов, в качестве итоговых выводов из этого анализа.

Это совершенно естественно, ибо в центре внимания Ленина находится в данном случае *«собственно диалектика как философская наука»* — как *особая наука* со своим исторически сложившимся предметом, со своей специфической системой понятий и соответствующей ей терминологией, «языком». Речь идет тут о диалектике как особой науке, а не о методе, который может и должен, согласно Ленину, применяться в любой области знаний, и потому реализуется вовсе не только в виде особой философской теории, а и в виде конкретно-теоретического понимания любой области знания, входящей в современное научно-материалистическое мировоззрение. Речь идет тут не о задаче *применения* диалектики к разработке других областей знания, будь то политическая экономия или физика, психология или математика, экономическая политика или область злободневных политических вопросов, а о разработке самого аппарата диалектики, т. е. о системе ее специальных понятий, категорий.

Здесь точно такое же положение, как и с математикой, — одно дело — применение математических средств к обработке данных физики или экономики, а другое — теоретическая разработка ее собственного аппарата, который потом может и должен применяться в любой другой области, и тем успешнее, чем строже он разработан сам по себе, в общей форме. Стоит эти две задачи спутать — и в решении обеих задач возникнет путаница, причем дело нисколько не меняется оттого, что именно *применение* математического аппарата к решению частных задач приводит рано или поздно к необходимости его собственного совершенствования, его собственной конкретизации.

Точно так же и диалектика впитывает в себя жизненные соки действительности только через процесс ее применения к решению уже не специально-философских проблем, или, точнее, не только специально-философских проблем, а и проблем любой другой области знания, что вовсе не означает, однако, что «применение» диалектики автоматически совпадает с развитием ее собственного теоретического аппарата. Успехи и неудачи «применения» категориального аппарата науки должны быть освоены и осмыслены в уже имеющихся, исторически сложившихся специальных понятиях этой науки, только тогда и становится ясно, нуждаются они в коррективах или не нуждаются.

Может случиться — что и случается очень часто, — что в «усовершенствовании» нуждаются вовсе не исторически разработанные категории, а всего-навсего умение их грамотно «применять», т. е. представления о действительном, уже разработанном в философии, содержании этих категорий. В наши дни очень часто приходится слышать разговоры о том, что категории классической диалектики устарели, что их нужно радикально переработать, приведя в согласие с «новейшими достижениями науки». А на поверку сплошь и рядом оказывается, что устарели не определения категорий, а то понимание их, из которого в данном случае исходят...

Титульный список второго тома был опубликован в начале XX века, рассуждения об

Античная диалектика как форма мысли

Ильенков

История философии поставлена В. И. Лениным на первое место в перечислении тех «областей знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика», и это место она занимает тут, конечно, не только по порядку, а и по значению, которое ей по праву принадлежит в деле разработки и изложения общей теории диалектики как теории познания и логики современного материализма.

В этом вряд ли можно сомневаться, если учесть, что все свои фундаментальные положения на этот счет В.И. Ленин сформулировал именно в ходе критического анализа историко-философских фактов, в качестве итоговых выводов из этого анализа

Это совершенно естественно, ибо в центре внимания Ленина находится в данном случае *«собственно диалектика как философская наука»* — как *особая* наука со своим исторически сложившимся предметом, со своей специфической системой понятий и соответствующей ей терминологией,

«языком» Речь идет тут о диалектике как особой науке, а не о методе, который может и должен, согласно Ленину, применяться в любой области знаний, и потому реализуется вовсе не только в виде особой философской теории, а и в виде конкретно-теоретического понимания любой области знания, входящей в современное научно-материалистическое мировоззрение. Речь идет тут не о задаче *применения* диалектики к разработке других областей знания, будь то политическая экономия или физика, психология или математика, экономическая политика или область

злободневных политических вопросов, а о разработке самого аппарата диалектики, т. е. о системе ее специальных понятий, категорий.

Здесь точно такое же положение, как и с математикой, — одно дело — применение математических средств к обработке данных физики или экономики, а другое — теоретическая разработка ее собственного аппарата, который потом может и должен применяться в любой другой области, и тем успешнее, чем строже он разработан сам по себе, в общей форме. Стоит эти две задачи спутать — и в решении обеих задач возникнет путаница, причем дело нисколько не

меняется оттого, что именно *применение* математического аппарата к решению частных задач приводит рано или поздно к необходимости его собственного совершенствования, его собственной конкретизации.

Точно так же и диалектика впитывает в себя жизненные соки действительности только через процесс ее применения к решению уже не специально-философских проблем, или, точнее, не только специально-философских проблем, а и проблем любой другой области знания, что вовсе не означает, однако, что «применение»

диалектики автоматически совпадает с развитием ее собственного теоретического аппарата. Успехи и неудачи «применения» категориального аппарата науки должны быть освоены и осмыслены в уже имеющихся, исторически сложившихся специальных понятиях этой науки, только тогда и становится ясно, нуждаются они в коррективах или не нуждаются.

Может случиться – что и случается очень часто, – что в «усовершенствовании» нуждаются вовсе не исторически разработанные категории, а всего-навсего умение их грамотно «применять», т.е.

представления о действительном, уже разработанном в философии, содержании этих категорий. В наши дни очень часто приходится слышать разговоры о том, что категории классической диалектики устарели, что их нужно радикально переработать, приведя в согласие с «новейшими достижениями науки». А на поверку сплошь и рядом оказывается, что устарели не определения категорий, а то понимание их, из которого в данном случае исходят...

Типичнейшим случаем такого рода были популярные в начале XX века рассуждения об «исчезновении

материи». В.И. Ленин яснее ясного объяснил тогда естествоиспытателям, что эти рассуждения вызваны не «новейшими достижениями естествознания», а наивностью естествоиспытателей в области специально-философских понятий. Не понятие материи «устарело», а вы, естествоиспытатели, пользуетесь давно устаревшим представлением о содержании этого понятия. Поэтому вас и водят за нос представители давно устаревших философских систем, выдавая свои — еще более архаические — представления о «материи» за «современные»...

Абсолютно то же самое происходит и в наши дни в отношении других категорий философской диалектики. Теперь говорят о том, что «устарело» классическое марксистское понимание математики как науки, связанной с количественным аспектом действительности; современная математика-де давно перестала быть «количественной», давно перешагнула границы категории «количества» и исследует «качество».

На прямой вопрос: а что вы, именно вы, утверждая это, понимаете под «количеством» и под

«качеством»? — следует либо неловкое молчание, либо ответ, из которого становится очевидным, что под этими словами «имеют в виду» что угодно, но только не разработанное философией — т.е. философски грамотное — понимание соответствующих категорий. Чаще всего — тот предел познания и описания количественного аспекта действительности, которого математика достигла во времена Энгельса и который она действительно с той поры давно преодолела, перешагнула. Тот самый предел, с которым она сто лет назад отождествляла понятие «количество

вообще»... А результатом этой философской наивности — т.е. отсутствия простого знакомства с тем, что понимается под «количеством» в философии, в диалектике, — оказывается путано-размытое представление об отношении количества к качеству, о разумных пределах «сведения» качественной определенности к ее количественно-математическому выражению и т.д. и т.п. — вплоть до выводов о том, что счетно-вычислительные машины рано или поздно вообще заменят человеческий мозг в процессе познания окружающего мира. Иными словами,

что «мышление» в принципе и в пределе сводится без остатка к совокупности чисто математических операций, т.е. по-прежнему к одному лишь чисто количественному его аспекту, за пределы которого математика не выходит так же, как и сто лет назад, хотя и познает, и выражает его несравненно глубже и полнее, чем математика времен Энгельса. Энгельс, давая свое определение математики, по крайней мере ясно представлял себе, *что такое количество*, как философско-логическая категория, а его [нынешние] «опровергатели» этого не знают и исходят из путано-

доморощенных представлений о «количестве»... И при этом еще и выдают эти путаные представления за «шаг вперед» – и не где-нибудь, а именно в области философии, в области категорий диалектики!

Эти два примера показывают с очевидностью, что, прежде чем «развивать» категории диалектики на основе «достижений современной науки» (сама по себе эта задача и необходимая, и благородная, и философски оправданная), нужно сначала ясно понять, что именно вы хотите развивать, иначе говоря, то действительное содержание логических категорий, которое

откристаллизовалось в результате более двух-тысячелетнего развития философии как особой науки, специально занимавшейся этим делом. В отношении научного определения логических категорий философия имеет специальный длительный опыт, включающий в себя как успехи, так и неудачи, как завоевания, так и поражения, причем анализ неудач и поражений философии в этом деле не менее ценен, чем анализ путей, которые приводили ее к цели. Поэтому-то для истории диалектики (ее принципов, ее категорий, ее законов) анализ концепции Локка не менее

поучителен, чем анализ мышления Спинозы, а «метафизик» Гольбах нуждается в анализе не менее тщательном, чем диалектик Гегель. История философии, понимаемая так, – [т.е. как] история развития всех ее специальных категорий, а не как эмпирическое описание чередовавшихся «мнений» по разным поводам – и занимает поэтому в списке «областей знания, из которых должна сложиться теория познания и диалектика», первое – и по порядку, и по существу – место. Это место и определяется тем, что диалектика есть *философская* наука со своим исторически сложившимся

аппаратом понятий и что этот аппарат есть итог, результат и вывод длительного исторического процесса — истории *философии* как особой науки, как особой области знаний.

Да, по существу своему диалектика есть итог, вывод, резюме «всей истории познания», а вовсе не только истории философии. Тем не менее у истории *философии* по сравнению с историей любой другой науки всегда сохраняется то преимущество, что она-то и есть история возникновения и развития тех самых понятий, в которых должна выразиться итоговая работа по обобщению опыта истории всех

других наук, – история логических категорий – категорий диалектики.

К философско-диалектическому обобщению любой другой области знания, к «диалектической обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (в чем и должно состоять, по Ленину, «продолжение дела Гегеля и Маркса») нельзя даже приступить, предварительно не отдав себе ясного отчета в содержании всех тех понятий, которые и возникли, и развивались, и веками отшлифовывались именно в русле исторического развития философии, в коллизиях ее специфической истории. Поэтому-то критический

анализ истории философии — истории всех ее специальных понятий — и выступает как необходимая предпосылка всей остальной работы по диалектическому обобщению истории любой другой науки, истории всех других областей знания. Поэтому история философии и стоит на первом месте в списке тех областей знания, в результате исследования («диалектической обработки») которых только и может быть создана материалистическая теория диалектики, понимаемой как теория познания и логика развития всего современного — научно-

материалистического —
миропонимания.

Грубо говоря, для того чтобы извлекать «философские обобщения» из истории других наук, надо уже обладать серьезнейшей специально-философской грамотностью, т.е. критическим пониманием истории своей собственной науки, т.е. учетом всего того опыта, который философия имеет относительно этого занятия, — «философского обобщения».

Иначе это будет не «диалектическая обработка» истории других наук, а просто-напросто некритический пересказ

того, что наблюдается на поверхности исторического процесса, того, что думают и говорят о себе (о своей науке) сами экономисты, психологи и другие специалисты. И дело ничуть не изменится от того, что этот некритический пересказ будет производиться с использованием философской терминологии, с помощью «философских» оборотов речи. Простой перевод истин физики или химии с языка физики или химии на язык «философии» — это далеко еще не то «философское обобщение» достижений других областей знания, на которое

нацеливал философию Ленин. Это лишь перевод с одного «языка» на другой «язык», не требующий от переводчика каких-либо иных способностей, кроме знания двух «языков», двух рядов терминов.

«Язык философии» нетрудно и недолго можно усвоить по «Философскому словарю». *Понимание* философии, ее проблем, ее понятий и путей «философской обработки» истории других областей знания так просто не усвоишь. Для этого нужно изучить не словарь, а реальную историю философии, в том числе и историю ее взаимоотношений с другими

областями знания. Другого способа, кроме изучения всей предшествующей философии, человечество до сих пор для развития способности мыслить диалектически не придумало, писал сто лет назад Фридрих Энгельс. Сохранилось это положение и во времена Ленина, сохраняет оно полную силу и в наши дни. По этой причине история философии и стоит на первом месте в списке областей знания, которые следует изучить, чтобы в итоге создать теорию диалектики — теорию диалектического развития вообще, Логику с большой буквы.

К сожалению, имеющиеся до сих пор труды по истории диалектики далеко еще не приблизились к тому уровню, который требуется для выполнения поставленной Лениным задачи. История диалектики должна быть историей – именно историей в серьезном смысле этого слова – всех основных понятий этой науки, логических категорий. И эта история сама по себе глубоко диалектична, история диалектики и есть нагляднейшая демонстрация самой диалектики, и именно в ее обнаженной логической форме. Такой – очищенной от ненужных подробностей и случайностей – и

должна представлять история философии. В ней надо высветлить, высветить, выдвинуть на первый план основные линии развития — сквозные нити, тянущиеся через века и тысячелетия до наших дней, иногда обрывающиеся, но срастающиеся вновь, если они принадлежат действительно к существу дела, к решению той задачи, ради решения которой люди когда-то философию и изобрели. Что это за задача? На это тоже может ответить лишь сама история философии — и только она сама.

* * *

Философию рождает не бесстрастное любопытство часов досуга, а острая и настоящая потребность рационально разобраться в острейших проблемах, ставших [...] перед обществом. Именно поэтому философия и не имеет на первых порах облика задумчивого монолога мудреца, в гордом одиночестве созерцающего мир. Наоборот, вся она в диспуте, в страстном полемическом диалоге с системой религиозно-мифологических взглядов на мир и жизнь.

Не нужно обладать большой проницательностью, чтобы увидеть в

философско-поэтических
фрагментах Гераклита («Мир,
единый из всего, не создан никем из
богов или людей...»), «Война есть
отец всего и всего царь, – одним она
определила быть богами, другим –
людьми, одним рабами, другим –
свободными») прямую
мировоззренческую антитезу
убеждениям, с классической
ясностью выраженным в стихе певца
первобытно-родовой идиллии
Гесиода:

Бог ведь поставил законом и
зверю, и птице, и рыбе

Чтоб пожирали друг друга. На то
им неведома Правда.

Человеку ж бог Правду послал...

Против старой «правды» религиозной мифологии первые философы выставляют новую — «неприкрашенную» и неподмазанную» — трезвую правду рождающегося мира ежедневной и ежечасной взаимной борьбы людей, мира вражды и раздора, где не свято ничто традиционное, где старые боги так же бессильны, как и заповеди жизни, ими предписанные. Грек эпохи Фалеса был поставлен перед необходимостью радикальной переоценки всех прежних норм жизни и их оснований, философия и

рождается как орган этой критической работы.

Без учета этого обстоятельства нельзя понять ровно ничего в существе той проблемы, ради решения которой люди и вынуждены были создать философию. Выступая впервые на арену общественной жизни, философия занята вовсе не построением логически продуманных систем понимания «мира в целом», как то может показаться на первый взгляд, В отвлечении от реальных социальных условий ее возникновения, а прежде всего разрушением традиционного мировоззрения, не

соответствовавшего более радикально менявшемуся образу жизни, условиям общественного бытия людей. Ее собственные – позитивные – воззрения складываются непосредственно в ходе критического переосмысления и преобразования того духовного материала, который был оставлен людям в наследство предшествующим развитием. Естественно, что на первых порах философия оказывается связанной рамками этого материала, оказывается в сильнейшей – хотя и негативной – зависимости от него.

«...Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализованной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» [\[1\]](#) .

Именно поэтому философия и выступает сначала вовсе не как особая наука, не как особая область знания, четко выделяющая предмет своего исследования, круг своих специальных проблем, а как «любовь к мудрости» или «мудрость вообще»,

— она рассматривает все, что попадает в поле зрения мыслящего существа. Ее предмет сливается с предметом мышления вообще, — это «мир в целом», без каких бы то ни было уточнений и ограничений. Естественно, что «философия» тут выступает как полный синоним научного (в тенденции, разумеется) мировоззрения вообще. Для младенческой стадии развития философии это и неизбежно, и естественно. Все, что есть на земле, в небесах и на море, составляет ее предмет — и устройство музыкальных инструментов, и «метеоры», и происхождение рыб, и причины

солнечных и лунных затмений, и вопрос о несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной, и зависимости между зимней погодой и осенним урожаем оливок... Все. Все это называется философией, всякое мышление о мире вообще.

На этой стадии вообще еще не приходится говорить о философии как об особой науке – по той простой причине, что нет еще других особых наук. Есть лишь слабые ростки математических, астрономических и медицинских познаний, вырастающие на почве практического опыта и ориентированные вполне

прагматически. Неудивительно, что «философия» с самого начала включает в себя все эти немногочисленные зародыши научного познания и помогает им развиваться в своем лоне, стараясь освободить их от тех магически-знахарских наслоений, с которыми они были переплетены в составе религиозно-мифологического мировоззрения (а то и вместе с ними, как то делали пифагорейцы). Поэтому развитие философии и совпадает тут полностью и без остатка с развитием научного понимания окружающего мира вообще.

Такое – аморфно-нерасчлененное – представление о философии оказывается в дальнейшем очень устойчивым, обретая силу вековой традиции. Даже Гегель, две тысячи лет спустя, сохраняет это понимание в качестве самого общего и абстрактного ее определения:

«Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов». [\[2\]](#) Такое самопонимание совершенно естественно для младенческой стадии развития философии, еще не вы делившей себя в качестве особой науки, в качестве особой области

знания, или, что то же самое, еще не выделившей из себя другие науки, а потому отождествляющей себя с знанием вообще, с мышлением вообще, с мировоззрением вообще.

Но именно поэтому в состав ее размышлений, естественно, попадает и все то, что впоследствии составит ее специальный предмет, — то, что останется на ее долю, когда она, как король Лир, раздаст по кускам свое царство своим дочерям — «положительным наукам»: исследование тех универсальных закономерностей, в рамках которых существуют и изменяются как «бытие», так и «мышление», как

постигаемый космос, так и постигающая его душа.

Весьма характерно, что самое наличие таких законов, одинаково управляющих и космосом и «душой», для первых мыслителей является чем-то само собой разумеющимся, столь же самоочевидным, как и существование окружающего мира.

Это совершенно понятно. «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу

в своих результатах, а должны согласоваться между собой. Факт этот является бессознательной и безусловной предпосылкой нашего теоретического мышления» [\[3\]](#) .

Поскольку философия выступает здесь именно как теоретическое мышление вообще, она, естественно, и принимает эту предпосылку как само собой разумеющуюся предпосылку, как необходимое условие самой себя, как «безусловное условие» самой возможности теоретического мышления.

Именно поэтому философия и противопоставляет себя религиозно-мифологическому миропониманию,

с одной стороны, как стихийный материализм, а с другой стороны, как столь же стихийная диалектика. Материализм и диалектика тут неотделимы друг от друга, составляя, по существу, лишь два аспекта одной и той же позиции — позиции «мыслящего рассмотрения предметов», позиция теоретического мышления вообще, а тем самым — и философии, которая тут вообще себя еще от теоретического мышления не отличает, тем более — не противопоставляет себя ему.

На первый взгляд может показаться, что философия на первых порах вообще не касается тех

вопросов, которые впоследствии составят ее специальный предмет, и прежде всего вопроса об отношении «мышления — к бытию», духа — к материи, сознания — к действительности, идеального — к реальному. Но на самом-то деле именно этот вопрос находится в центре ее внимания, с самого начала составляя главную ее проблему.

Дело в том, что философия здесь не просто исследует внешний мир. Выступая как теоретическое мышление вообще, она действительно его исследует, но делает это в ходе критического преодоления религиозно-

мифологического миропонимания, в процессе полемики с ним, т.е. постоянно сопоставляя между собой две четко разграниченные друг от друга сферы: с одной стороны, внешний мир, каким она сама начинает его осознавать, а с другой стороны, мир, каким он представлен в наличном, т.е. религиозно-мифологическом, сознании. Более того, ее собственные воззрения формируются именно *как антитезы* опровергаемых ею представлений. Именно поэтому, разрушая религию, философия сама, по своему положительному содержанию, целиком движется здесь «еще только

в этой идеализованной, переведенной на язык мыслей, религиозной сфере». Иными словами, на первых порах философия прозревает реальный предмет своего исследования постольку, и ровно постольку, поскольку этот реальный предмет уже так или иначе выражен в религиозном сознании, уже просматривается сквозь переворачивающую призму этого сознания. Что же составляет этот реальный предмет религиозного сознания? Внешний мир? Ни в коем случае. Позднейшее развитие философии достаточно ясно показало, что реальным, «земным»

содержанием всякой религии всегда оказываются собственные силы и способности самого человека, представленные как вне и независимо от человека существующий предмет — как силы и способности некоторого другого, нежели он сам, существа. В религии (как впоследствии и в идеалистической философии) человек осознает свои собственные деятельные способности, но как [некий] вне себя существующий объект.

Маркс не раз подчеркивал, что эта иррациональная форма осознания вполне реального предмета на

младенческих стадиях развития духовной культуры является естественной и неизбежной, — «человек должен первоначально в своем религиозном сознании противопоставлять себе свои духовные силы как независимые силы» [\[4\]](#) .

Бог (боги, демоны, герои) играет здесь роль идеального образца, в согласии с которым общественный организм формирует в своих индивидах реальные силы и способности; образование — приобщение к сложившейся культуре — совершается через всестороннее подражание этому идеальному

прообразу, а усваиваемые нормы жизнедеятельности осознаются и воспринимаются как божественные заповеди, как заветы предков, имеющие силу непререкаемой традиции, силу высшего закона, определяющего волю и сознание индивидов.

В виде религии человеку (индивиду) всегда противостоит не что иное, как система вполне стихийно сформировавшихся и ставших традиционными норм его собственной жизнедеятельности. Именно потому, что никто уже не помнит и не знает, как и когда эти нормы сложились — для каждого

нового индивида они «были всегда», — их автором и почитается тот или иной священный авторитет — Ягве или Соломон, Зевс, Прометей или — Солон. Сила религии всегда была и есть сила некритически воспринимаемой, не подлежащей критике и непонятной в ее действительных истоках традиции.

В общем, это принцип современного армейского старшины: действуй, как я, и не умствуй; устав писали люди умнее нас с тобой...

Религиозно-мифологическое мировоззрение всегда и имеет поэтому более или менее отчетливо выраженный *прагматический*

характер — в нем находят свое выражение прежде всего общественно-человеческие способы действий с вещами, а не сами «вещи». Вещь — внешний предмет — вообще воспринимается этим сознанием главным образом как *объект приложения воли*, — только с той стороны, с какой он либо полезен, либо вреден, либо дружелюбен, либо враждебен ей. Поэтому воля и намерение и выступают тут как высший (и исходный и конечный) принцип сознания и рассуждений. «Теоретического» интереса к вещам самим по себе здесь и не возникает.

Именно поэтому все явления, события и вещи окружающего мира неизбежно воспринимаются и осознаются антропоморфически лишь как объекты, продукты или средства осуществления воли, намерений, желаний или капризов существа, подобного человеку. Поэтому-то человек, хотя и смотрит прямо в лицо природе, не видит в этом лице ничего, кроме отражения своей собственной физиономии. Отсюда и возникает иллюзия, подобная той, которую создает и ради которой создается зеркало: человека, глядящегося в зеркало, интересуют ведь не свойства

зеркала, а тот образ, который благодаря этим свойствам виден «за зеркалом».

Природа, как таковая, для религиозно-прагматического сознания имеет точно такое же значение – играет роль более или менее прозрачной «перегородки», за которой находится та действительность, которую и важно рассмотреть, – способы деятельности, формы жизнедеятельности, умыслы и способы их осуществления... В сверкании молний непосредственно *видят* лишь внешние формы проявления гнева Зевса, в зеленых

побегах произрастающих злаков – щедрую милость матери плодородии [Деметры], в выгодной денежной сделке – дружескую услугу Гермеса и т.д. и т.п. Тайной, скрывающейся «за» явлениями природы, всегда остаются тут намерение, умысел, воля и направляемое ими сознательное действие, «техника» этого «действия», которой по мере возможности надлежит подражать, чтобы суметь добиться желаемых результатов...

Против этого всеобщего принципа отношения сознательной воли к окружающему миру и выступает философия («теоретическое»

мышление) с первых же шагов ее рождения. Точнее, выступление против этого принципа и есть первый шаг философии, и есть акт ее рождения -момент возникновения теоретического взгляда на мир и на чело века, на «самого себя», на формы своей собственной жизнедеятельности.

Само собой понятно, что понадобился жесточайший и безвыходный кризис в системе традиционно практикуемых форм жизни и соответствующих им религиозно-прагматических представлений, чтобы был раз бужен – чтобы проснулся – теоретический

взгляд на мир как на действительную реальность, не только не зависящую от чьей-либо воли, но даже и управляющую этой волей, будь то даже воля самого Зевса.

Первый шаг философии – это именно критическое уразумение действительного отношения мира наличного сознания и воли – к миру независимой от них реальности – к космосу, к природе, к «бытию».

Прежде всего, происходит уяснение того обстоятельства, что *мифологизирующий* человек (для Гераклита, Ксенофана и их единомышленников олицетворенный в Гесиоде [или] Гомере) – это

антропоморфизирующий человек,
т.е. человек, неправомерно
приписывающий природе черты
своего собственного образа.
Естественно возникающая отсюда
задача: отделить то, что на самом
деле принадлежит только человеку с
его сознанием и волей, – от того, что
принадлежит природе, – очистить
представление о природе от черт
человеческого облика, а эти черты
возвратить самому человеку, отняв их
у внешней природы – у Солнца
(Гелиоса), у Океана, у
громоизвергающих туч, у
огнедышащего Вулкана и пр. Солнце
есть солнце, т.е. огненный шар, океан

есть океан, т.е. море воды, а человек есть человек, т.е. одно из живых существ, населяющих космос.

Философия (теоретическое мышление) на первых порах и осуществляет ту задачу, которую у Анаксагора решает его «нус» – «ум». Она в хаосе религиозного сознания отделяет зерна трезвообъективных представлений о внешнем мире от представлений о способе жизнедеятельности самого обладающего этим «нусом» существа – человека. Она производит первоначальную сортировку, сепарацию элементов, из которых состоит религиозно-прагматическое

миропонимание, разделяя все известное на две четко отграниченные фракции. Она и действует на первых порах единственно как сепаратор, разделяющий все известное на таящиеся в нем противоположности, ничего еще, по существу, к этому известному не прибавляя (целиком движется здесь еще только в этой идеализованной, переведенной на язык мыслей, религиозной сфере).

Это уяснение действительной противоположности сознательной воли и реального, существующего по своим собственным законам космоса (того, что позднее будет названо

«субъективным», от того, что получит титул «объективного») и есть первое различие, установленное философией как философией. Одновременно — и первое, самое абстрактное, определение ее действительного предмета.

Для натурфилософии исходным и естественным оказывается представление, согласно которому человек, обладающий «душой», есть лишь одно из многочисленных существ, населяющих космос, а потому и подчиненное всем его законам, не знающим никаких привилегий и исключений. Это —

чистый материализм. Хотя и стихийный, хотя и «наивный», но не такой уж глупый, понимающий, что высшим достижением «разумного» существа является не обыкновение лезть напролом, наперекор мощному сопротивлению сил природы, а наоборот, умение понимать их и считаться с ними, умение сообразовывать свои собственные действия с законами, мерами и порядками космоса, с его неодолимо-могущественной властью, с его «Логосом», «не созданным никем из богов и никем из людей». А это — первая аксиома и заповедь и современного *теоретического*

мышления вообще, та грань, которая отделила когда-то и отделяет поныне научно-теоретический взгляд от стихийно-прагматического отношения к миру, резюмирующегося в наиболее чистой форме именно как религиозно мифологизирующее мировоззрение, с характерным для последнего обожествлением нахрапистой «воли» и культом сверхъестественно мудрой личности, с ритуальным почитанием традиционно унаследованных форм жизни и не подлежащих критике представлений.

Именно поэтому материализм и является не только исторически

первой формой и теоретического мышления вообще, и философии (как самосознания этого мышления), но и «логически», т.е. по существу дела, фундаментально первым основоположением современного научного мировоззрения и его философии, его логики.

Столь же органически и естественно философии тут оказывается свойственной и стихийная диалектика. Это связано с самым существом той задачи, необходимость решать которую и вызвала к жизни философию, эту первую форму теоретического мышления.

Дело в том, что религиозно-прагматическое сознание отличается совершенной несамокритичностью. Его представления о внешнем мире и о законах жизни людей имеют свое единственное основание в традиции, восходящей к богам и предкам, т.е. во внешнем авторитете, роль которого непосредственно исполняет то или иное «боговдохновенное» лицо (оракул, жрец, священнослужитель). Его представление [о чем-либо] имеет тут значение самодовлеющей и непререкаемой «правды», его приговор окончателен и безапелляционен. Для застойно-авторитарных форм жизни такое

миропонимание подходит как нельзя лучше — с властью имущими спорить нельзя. По-иному дело оборачивается в условиях демократии, в условиях открытого обсуждения всех общественно важных дел на площадях, на собраниях лиц с различными и противоположными мнениями, взаимно опровергающими одно другое.

Философия, рождающаяся именно как орган такого — критического отношения к любому высказанному мнению и приговору, с самого начала оказывается вынужденной искать путь к истине через рассмотрение противоречащих друг другу

представлений. Демократическая полемика, открытое столкновение мнений, группирующихся всегда вокруг альтернативных полюсов, — вот та атмосфера, в которой только и рождается действительно теоретическое мышление и действительная, заслуживающая этого названия, философия.

В форме философии человек поэтому впервые начинает критически — как бы со стороны — наблюдать свою собственную деятельность по построению образов действительности, сам процесс осознания фактов, о которых возник спор. Иными словами, предметом

специального рассмотрения
оказываются все те общие
представления и понятия, на которые
опираются сталкивающиеся мнения.

А такой оборот мышления «на
себя», на формы своей собственной
работы, и есть условие, без которого
нет и не может быть ни диалектики,
ни теоретического мышления
вообще; диалектическая мысль —
именно потому , *что она*
предполагает исследование природы
самых понятий , — свойственна
только человеку, да и последнему
лишь на сравнительно высокой
ступени развития (буддисты и греки)

[\[5\]](#) .

История ранней греческой философии демонстрирует эту истину как на ладони нет и не может быть специфически человеческого (то бишь диалектического) мышления там, где нет исследования природы «самих понятий», там, где человек рассматривает только «внешний мир», не рефлектируя одновременно на формы собственного мышления, собственной деятельности по построению образов этого внешнего мира.

Иными словами, специфически человеческое мышление вообще начинает свою действительную

историю лишь там, где имеет место не только мышление «о внешнем мире», но и «мышление о самом мышлении». Только тут и только при этом условии оно и делается разумным, т. е. диалектичным, в то время как до этого оно не выходит за рамки тех форм, которые свойственны уже психике развитого животного (за рамки [так называемых] «рассудочных» форм).

«Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: *индукция*, *дедукция*, следовательно, также *абстрагирование* (родовые понятия у Дидо *: четвероногие и двуногие), *анализ* незнакомых предметов (уже

разбивание ореха есть начало анализа), *синтез* (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, *эксперимент* (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования — совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба

оперируют или довольствуются только этими элементарными методами» [\[6\]](#) .

Иными словами, человеческое мышление кладет принципиальную грань между собой и предшествующими ему формами психической деятельности только там и именно там, где оно само себя – формы своей собственной работы – превращает в особый предмет внимания и исследования. Иными словами, там, где процесс мышления становится *сознательным* актом, ставится под контроль выявляемых самим же мышлением норм –

логических категорий. Но это и есть акт рождения философии.

До этого и без этого специфически человеческого мышления еще нет. Есть лишь формы психики, составляющие его доисторическую предпосылку, т.е. общие и человеку и животному формы «стадного» сознания. И последней (высшей) фазой развития этого «стадного» сознания выступает как раз религиозно-мифологическое миропонимание, в критическом преодолении которого и возникает специально человеческое мышление и философия как орган его самосознания.

Из этого совершенно очевидно, насколько поверхностно и ошибочно широко распространенное представление, согласно которому «материализм» древнегреческих мыслителей надлежит видеть в том, что они исследуют «внешний мир», говорят о «внешнем мире». Они это делают, однако материалистами их делает совсем не это. Ведь о внешнем мире можно размышлять и говорить, будучи чистейшей воды идеалистом, как и наоборот – можно (и нужно) быть последовательным материалистом, исследуя не внешний мир, а мышление. Авторы Библии и Гесиод о внешнем мире наговорили и

написали куда больше, чем Фалес, Анакси-мандр, Анаксимен и Гераклит, вместе взятые, а действительный материализм последних состоит в том, что они предложили миру определенное понимание отношения мышления к внешнему миру, определенное, и именно материалистическое, решение основного вопроса философии и поняли мышление как способность человека сознательно строить свои действия в согласии с законами и формами внешнего мира, с «Логосом» космоса, а не сообразно заветам пророков, изречениям оракула и его толкователей...

Теоретическому отношению к миру действительно свойствен материализм в качестве «естественной», само собой разумеющейся позиции в понимании *мышления*, в плане «исследования природы самих понятий».

И диалектика поэтому рождается именно как *материалистическая* диалектика — как способность «выносить напряжение противоречия» в составе *теоретического выражения* явлений внешнего мира, в составе исследуемых понятий, адекватно отражающих внешний мир. О диалектике в собственном смысле

вообще можно всерьез говорить лишь там, где противоречие делается *сознательно* установленным принципом мышления, занятого построением образа окружающего мира и осознающего смысл этой своей работы.

А не вообще наличие противоречий, ибо религиозно-мифологическое мировоззрение прямо противоположные и исключающие друг друга образы и представления тоже соединяет на каждом шагу, но не отдавая себе отчета в том, что оно делает, не осознавая противоположностей именно как *противоположностей* .

Оно терпит противоречия внутри себя только потому и именно потому, что сознательно не фиксирует их *как противоречия* , как ситуации, разрушающие всякую неподвижную и застойную картину мира, всякую систему идей-фикс, *фиксированных* понятий.

Иное дело — философско-теоретическое мышление, которое «терпит» напряжение противоречия, ясно осознавая его именно *как противоречие* , как естественную форму выражения относительности всякого строго зафиксированного представления и понятия. Но такое отношение к противоречию

становится возможным лишь там, где сознание перестает сливаться с наличными, догматически-фиксированными понятиями и обретает спокойно-отстраненный взгляд на них, — лишь там, где оно рассматривает свои собственные понятия как бы «со стороны», как некоторый другой, нежели оно само, предмет.

Поэтому-то, собственно, диалектика и несоединима с догматически-фиксированной системой представлений, ибо по отношению к такой системе противоречие всегда выступает как деструктивный — разрушительный —

принцип, как ситуация разлада внутри фиксированной системы понятий.

Поэтому догматически-фиксированная система идей всегда и ощущает противоречие как показатель разлада *внутри себя*, как крушение своих собственных устоев. Теоретическое же мышление, обретающее взгляд на понятие как на нечто отличное от самого себя, как на особый предмет рассмотрения, подлежащий в случае нужды изменению, уточнению и даже полной замене, обретает и спокойно-теоретическое отношение к противоречию. Оно видит в нем не

свое крушение, не *свою* смерть, а только крушение и смерть некоторого другого, отличного от себя, предмета — и тем самым *свою* собственную жизнь.

А в этом как раз и заключается специфическое отличие человеческого отношения к формам своей собственной деятельности как к чему-то «другому», от животного отношения к ним. Животное *сливается* с формами своей жизнедеятельности, человек же их себе противопоставляет. Поэтому человеческая психика и имеет выход в диалектику, а животное — нет.

Это радикальное отличие психики животного от психики человека, ярко проступающее в коллизиях возникновения древнегреческой философии, видно как на ладони и в известном эксперименте И.П. Павлова, сознательно сталкивавшего психику собаки с противоречием [7] .

Это показывает [...], что психика высокоразвитого животного легко справляется с задачей отражения общих различий между двумя и более категориями или «множествами» предъявляемых ей единичных предметов, но моментально приходит в полнейшее расстройство,

как только ей волей-неволей приходится отражать переход одного в другое, г. е. акт исчезновения четко зафиксированного различия, акт превращения противоположностей, акт возникновения как раз обратного различия и т.д. и т.п. Психика собаки в данном случае остро и наглядно моделирует диалектически невоспитанный ум человека — интеллектуальную деятельность, сформированную в условиях застойно-традиционных форм жизни, где от поколения к поколению неукоснительно воспроизводятся одни и те же, веками отработанные, схемы

жизнедеятельности, обретающие
ритуальный характер, и
соответствующие им представления.

Диалектика поэтому становится
социально обусловленной
потребностью, настоятельно
требующей своего удовлетворения,
именно в эпохи крутых переломов —
там, где люди оказываются перед
задачей сознательно разобраться в
условиях своей собственной жизни,
осознать рационально, т.е. понять,
что же происходит вокруг и почему
все то, что вчера казалось
незыблемым, твердо установленным,
оказывается (и не от случая к
случаю, а силою какой-то роковой

необходимости, ежедневно и
ежечасно вмешивающейся во все их
расчеты и планы) колеблющимся,
зыбким, обманчивым... Там, где все
знаки вдруг меняются на обратные,
где то, что вчера представлялось
Добром, вдруг оборачивается для них
сплошными неприятностями и
бедами, где древний закон,
завещанный богами и предками, уже
не охраняет их от сил Зла. Короче
говоря, там, где люди чувствуют себя
зажатыми в тиски неумолимых
противоречий и вынуждены их
решать, а старые, испытанные
веками способы их решения

обнаруживают всю свою
беспомощность.

Тогда-то, и не раньше, и возникает настоящая потребность ясно — рационально — осознать, что же происходит, почему так происходит и куда все идет? Осознать — как же жить дальше, на какие цели ориентировать свою жизнедеятельность, в чем видеть прочную опору своих суждений и оценок.

Диалектика и возникает прежде всего как форма трезвого самоотчета человека, поставленного в такие условия. Чтобы выпутаться из противоречий, нужно их ясно и

честно зафиксировать, не обманывая себя сказками и мифами, – и именно *как противоречия реальности*, а не как противоречия «доброй» и «злой» воли богов и богоподобных антропоморфных существ.

Именно этим и отличается просыпающееся рациональное познание мира от традиционно-религиозных схем его объяснения. Последние легко справляются с противоречиями, от которых уже не спрячешься и которые у всех на устах, – они объявляются делом злого умысла, злой воли, враждебного людям намерения каких-либо сверхчеловечески умных и хитрых

существ, устраивающих пакости
небесным покровителям рода
человеческого, либо раздорами
между божественными
благодетелями, опекунами глупых
смертных. Поэтому-то мифология
кишит противоречиями и «в себе»
тоже диалектична, ибо на небеса
проецируются противоречия сугубо
земные, реальные, но превращенные
этой своеобразной проекцией на
экран Потустороннего в нечто
мистически-непонятное, ведь «пути
господни неисповедимы»... Их
«причиной» каждый раз объявляются
сознательный умысел богов и их

божественная — для человека
неодолимая — Воля.

Рациональная диалектика потому-то и начинается с трезвой и острой фиксации реальных противоречий жизни, мира, внутри которого живет человек — существо, наделенное — в отличие от окружающего его мира — сознанием и волей. Сознанием противоречий и волей с ними справиться. Понятен отсюда и «натурфилософский» характер первых философски-теоретических построений, их *материализм*, суть коего заключается в том, что человек с его сознанием и волей включен в жизненные круговороты

обезбоженной Природы и потому должен следовать в своей жизнедеятельности ее законам, ее порядку – т.е. мыслить и поступать в согласии с нею, а не вопреки ей.

Мыслить и поступать сообразно природе вещей – в этом, собственно, и заключается вся мудрость первых философско-теоретических концепций. Мудрость, соединенная с пониманием, что делать это вовсе не так-то легко и просто, что мышление и размышление требуют от человека и умения, и воли, и мужества глядеть в лицо правде, какой бы неутешительной она ему ни казалась. Это исходное кредо философии,

сформулированное позднее как ее девиз Спинозой – «не плакать, не смеяться, а понимать», - достаточно ясно просвечивает сквозь словесные одеяния любой ранней древнегреческой системы.

У Гераклита нет и намека на какой-либо особый, отличный от Всеобщего Логоса «логос» деятельности души, одушевленного существа. Человек с самого начала включен в огненные круговороты природы и, хочет он того или не хочет, следует ее неумолимому движению. Разумная душа, осознавая это независимое от нее положение дел, действует в согласии с

«Логосом». Неразумная, не ведающая его, мечется, тщетно старается настоять на своем, но все равно увлекается потоком мировых событий. Мудрость, выраженная и в афоризме тех же времен: желающего судьба ведет, нежелающего — тащит, и с этим ничего не поделаешь.

Аналогично и решение Демокрита: «душа» есть частичка природы, сложенная из тех же самых «атомов», что и любая другая вещь в космосе, разве только более подвижная, и потому ее деятельность протекает по тем же самым законам, что и существование любой другой

«вещи», любой другой совокупности таких же атомов...

По существу, то же самое значение имеет и знаменитый тезис Парменида: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит». Тут не было и не могло еще быть рафинировано-идеалистического смысла, который та же формула возымела позднее у Платона, у неоплатоников, у Беркли, Фихте или Гегеля. Ничего подобного тут конечно же не было И даже Гегель, столь виртуозно превращавший всех выдающихся мыслителей прошлого в предшественников своей концепции отношения мышления к бытию,

вынужден констатировать, что взгляд Парменида на ощущение и мышление «может на первый взгляд показаться материалистичным» [\[8\]](#) . Таким он был и остается и на первый взгляд, и на второй, и на третий, если только не приписывать ему гораздо позднее оформившихся толкований, ибо вопрос тут совершенно однозначно ставился как вопрос об отношении одной из способностей «смертного» — крохотной частички «бытия» — ко всему остальному «бытию» и решался однозначно и безоговорочно в смысле соответствия знания тому, что есть на самом деле. Мыслящий разум — в

противоположность «лживому зрению и гулом наполненному слуху» – по самой его природе таков, что не может заблуждаться, не может выражать то, чего на деле нет, и есть выражение того, что есть. А что «есть»? Это и решает разум.

Вообще для досократиков нехарактерна сама идея противопоставления человеческого мышления (а другого они и не признают) – «бытию» Мышление и мысль противопоставляются не «бытию», не космосу, а *мнению*, т. е. знанию ложному, полученному не путем самостоятельного исследования и размышления, а

благодаря легковерию, принимающему за чистую монету все то, что болтают вокруг... Поэтому категории мышления – такие, как «бытие» или движение вообще, – обсуждаются и исследуются тут непосредственно как определения окружающего человека мира, как характеристики-определения вне ума и вне человека существующей действительности.

И все же объективно – независимо от того, как понимали себя и свои собственные рассуждения древние философы, – вопрос тут уже ставился, по сути дела, о том, *как выразить реальное движение в логике понятий*

, а вовсе не о том, существует оно на самом деле или нет... Как эмпирически констатируемый факт — да, безусловно, и в том вряд ли сомневался не только оппонент Зенона, но и сам Зенон. Существует, да, но только как существует любая другая эфемерная — «смертная» — вещь, как здоровье или богатство, как удача или урожай оливок. Сегодня они есть, завтра их нет, но всегда есть тот мир, тот космос, внутри которого они возникают и исчезают, не оставив и следа, — Бытие. То, что всегда было, всегда есть и всегда будет. То, на что и должен нацеливаться Разум, в

противоположность суетному
«мнению».

Это уже явный анализ категорий мышления, анализ, выявляющий в составе этих категорий *противоречия* сразу же, как только он начинает производиться специально, тщательно и честно. Противоречия, которыми кишит и вся сфера суетных «мнений», но которых там не замечают потому, что попросту в них критически не всматриваются, не размышляют о них как об особом, отличном от самих себя, «предмете», а упрямо настаивают на них, долбя каждый «свое» — а на самом деле не свое, а

неведомо как и откуда усвоенное. Привычное, но от этого не становящееся правдой.

Именно Зенону человечество обязано истиной, ставшей руководящим девизом науки вообще, не верь тому, что видишь и слышишь, а исследуй это. Может быть, на самом-то деле все обстоит как раз наоборот. Без этого девиза не родилась бы и мысль Галилея — это яснее ясного понял наш великий Пушкин:

Движенья нет, —
сказал мудрец
брадатый,

Другой смолчал
и стал пред ним
ходить... *

Кто прав? Чей «ответ
замысловатый» верен? И Пушкин
связывает этот «пример» именно с
Галилеем: «...ведь каждый день пред
нами солнце ходит, однако ж прав
упрямый Галилей»...

Тот самый Галилей, который
старательно превращается
позитивистами в своего святого, в
противника всякой «философии».

Конечно же наличие серьезного,
всех захватывающего в свои орбиты
общественного кризиса еще не
объясняет того взрыва

диалектической мысли, который отмечен именами Гераклита и Зенона Элейского, и далее – всей разбудораженной ими теоретической традиции, всего того процесса, который навсегда вошел в историю под названием древнегреческой философии, античной диалектики – этой подлинной базы всей последующей теоретической культуры Европы.

Задумываясь над этим, вряд ли можно прийти к какому-либо другому выводу, нежели тот, который сделал относительно условий рождения и расцвета философской диалектики Гегель. Философская

диалектика рождается в маленькой Греции, еще точнее — в тех городах-государствах, где по какому-то счастливому стечению обстоятельств (каких именно — вопрос обращенный скорее к историку, нежели к историку философии) этот кризис происходил в условиях демократии. Пусть ущербной, неполной, рабовладельческой, но демократии — строя, где все жизненно важные, всех захватывающие вопросы и проблемы обсуждались не тайком, не узкой сектой посвященных, а открыто, на площадях, в горячих спорах и дискуссиях, где каждый имел слово и

мог одержать верх, если это слово было разумным и всех убеждало...

Ни к чему, конечно, эту форму демократии идеализировать — она давала отнюдь не только до сих пор поражающий расцвет диалектического интеллекта, а и кое-какие другие, не столь вкусные, плоды. Сократ за свое излишнее, по мнению этой демократии, умствование именно ею был приговорен к смерти, а Аристотелю пришлось уносить ноги из родного города, опасаясь аналогичного вознаграждения. Что поделаешь, диалектическое мышление — не безобидное развлечение даже в

условиях полной демократии. Оно и родилось как острейшее оружие в схватке мировоззрений и по сей день осталось таким. Поэтому самое последовательное демократическое движение в истории — коммунистическое движение нашей эпохи, — безоговорочно ратую за диалектику, тем не менее заключает в своем теоретическом багаже и совет: «Применяй умеючи метод этот»

А уметь его «применять» — значит знать и его родословную, и те уродливо-болезненные искривления диалектического метода, которыми так, увы, богата история его развития

и применения. Один из таких уроков демонстрирует перед нами софистика — эта вульгаризированная, ставшая предметом торговли и частных интересов чистая и мужественная диалектика досократиков — этих борцов за научно-теоретическое мировоззрение, восставших против мировоззрения религиозно-прагматического толка, против мифологии, объяснявшей все события в мире капризами воли и сознания сверхчеловечески мудрых и сверхчеловечески могучих антропоморфных существ — богов, мифических и культурных героев.

Из общей истории известно, что расцвет древнегреческой культуры, породившей [в том числе] и диалектику, был столь же краток, как и стремителен. Не успев полностью уничтожить патриархально-родовой строй жизни, тем более — воспоминания о нем, этот новый, неизведанный еще людьми, тип культуры очень скоро обнаружил и свои («имманентные» ему, если выразиться привычным философским языком) противоречия, вскоре разрушившие его, или, точнее, изнутри подорвавшие его силу настолько, что он сделался легкой добычей завоевателей.

И одним из зловещих признаков
грядущего заката культуры оказалась
как раз софистика. Ни к чему,
конечно, и ее изображать одной
черной краской – софисты вошли в
историю и как просветители, как
разносчики-коробейники уже
сформировавшейся у досократиков
интеллектуальной культуры, логики
теоретического подхода к любому
делу, как ее популяризаторы и даже
как первооткрыватели некоторых
тонкостей диалектического анализа.
Это так, и тем не менее софистика
сделалась нарицательным именем
для весьма характерной формы
разложения диалектического

мышления, его классической формы, неразрывно сращенной с материализмом, и даже послужила мостом, по которому диалектика переправилась на противоположный берег широкого потока теоретического мышления – на берег *идеализма*.

Между материалистами-досократиками и Сократом – Платоном связующим (и в то же время – разделяющим) звеном стала как раз софистика. С этой стороны она, по-видимому, более всего и интересна в поучительной истории античной диалектики.

Попав в руки популяризаторов-разносчиков, досократическая диалектика очень скоро утратила характер *способа осмысления действительности* в ее принципиальных контурах (каким она была для Гераклита, для элейцев и Демокрита) и стала превращаться в технику ловкого доказательства заранее принятых и выставленных напоказ тезисов, стала вырождаться в своего рода интеллектуальное фокусничанье, в искусство побеждать в словесных схватках, даже просто в изощренную лингвистическую ловкость, в голую риторику. Софист считал высшей

ступенью своего искусства способность доказать любой тезис, равно как и прямо ему противоположный, используя при этом те действительно диалектические переходы, переливы понятий, которые вскрыли в мышлении досократики. В этом плане искусство софистов – циркачей интеллекта – могло быть сопоставлено с искусством гимнастов, что угодно вытворяющих со своим телом.

Мышление выступает тут уже не столько в функции объективного познания реальности и фиксации заключенных в ней противоречий,

сколько с его формальной стороны — и именно в виде речи, высказывания, утверждения, т.е. в его словесной форме. Предмет «речи», разговора, диалога сам по себе софиста интересует уже мало — по принципу софистики он может быть любым, не в нем дело. Дело в умении вскрыть в утверждениях собеседника парадокс, противоречие, поставить его в тупик, переспорить, вынудить его говорить прямо противоположное тому, что он говорил минуту назад.

Естественно, что при таком понимании фундаментальный теоретический принцип досократиков — принцип согласия

мышления с действительностью, а речи — с независимым от нее реальным положением вещей — вообще из софистического мышления выпадал. С ним тут нечего было делать, он стал неинтересен и не нужен.

Софистика и начинается там, где диалектика, как искусство анализа понятий, выражающих реальность, уступает место искусству конструировать речи о ней. Естественно, что теоретические трудности, связанные с диалектикой объективных категорий (таких, как единичное и всеобщее, единое и многое, часть и целое, бытие и

небытие и т.д. и т.п.), незаметно превращаются тут в предмет игры словами и заключенными в этих словах двусмысленностями, т.е. противоречиями чисто семантического плана...

Этим, собственно, софистика и заслужила свою дурную славу – славу Герострата от диалектики. И если Демокрит оставил о себе память как создатель понятия «атом», то софистику вспоминают в виде и жанре анекдота:

«Скажи, как, есть у тебя собака?» – «Да». – «У нее есть щенята?» – «Да». – «Стало быть, твоя собака – мать?» – «А как же?» – «Значит, у

тебя мать — собака, а ты — щенятам брат»... И далее в том же духе. «Перестал ли ты бить своего отца? Отвечай — да или нет?» «Если у тебя вырвать один волос, станешь ли ты лысым?» — «Нет». — «А еще один?» — «Нет». — «А еще один?» И так до тех пор, пока собеседник с горечью не обнаруживает, что его, с его же согласия, сделали лысым, и вынужден на вопрос: «А еще один?» — ответить: «Да».

Конечно же софистическая диалектика — это игра, но игра с очень серьезными вещами, и игра безответственная, поскольку не делает различия между такими

понятиями, как «лысина» и «благо отечества», забавляясь их выворачиванием наизнанку, и так и сяк, а потому формирует ум, в конце концов, и в самых серьезных вопросах совершенно беспринципный... Неудивительно, что забавы софистов вызвали в известных кругах Афин не только возмущение, но и страх. Страх за будущее своего полиса, своих граждан, «развращаемых» бродячими мудрствователями, да еще и плату за это взимающими...

Если применить к характеристике софистики позднейшие принципы классификации философских

направлений, то резоннее всего отнести ее. По ведомству субъективного идеализма. Для нее нет и не может быть *общей для всех истины* . Есть лишь *масса мнений* . Мнений столько же, сколько и индивидов. У каждого мнение свое. И каждое столько же правильно, как и другое, противоположное, ибо каждый и устроен, и воспитан, и живет по-своему, и видит, и понимает мир по-своему. А то, что принимают за «истину», — это всего лишь индивидуальное мнение, которое кто-то сумел навязать всем другим. Одним из неизбежных последствий такой версии

диалектики оказывался абсолютный скептицизм в отношении возможностей познания внешнего мира – каков он сам по себе, того мы не знаем, знать не можем, и незачем тратить силы на бесплодные попытки его познать, выявить в потоке событий хоть какие-то общие контуры, закономерности, хоть какой-то «Логос». Все, что я могу сказать о нем, так это то, каким он кажется, каким он представляется *мне* , и только мне. Я люблю мед, для меня он сладок. Мой сосед уверяет, что он горек, невкусен. Может быть. И я прав, и он прав, наши органы восприятия устроены

неодинаково, мед кажется сладким мне, горьким ему. Другой говорил, как и я, что мед сладок. На словах он согласен со мной, но откуда я знаю, что кроется у него за словом «сладкий»? Слова-то одни и те же, да никто не может сказать, выражают ли они «одно и то же»...

Мышление, зафиксированное софистами в той форме, в которой индивидуально осуществляемое мышление существует «для другого» — как словесно оформленное представление, как речь, как сказывание, толкуется тем самым как выражение сугубо индивидуального переживания,

сугубо единичного, неповторимого хотя бы дважды состояния индивидуальной «души» (или «тела» – какая разница?)

Софисты тем самым впервые усматривают в слове тот своеобразный элемент, стихию, в которой осуществляется мышление, как ту форму, в которой, по выражению Гегеля, «дух только и наличен для самого себя как дух». Мышление и речь в их глазах сливаются (чему способствует и то обстоятельство, что в греческом языке слово «Логос» означает и речь, и ее смысл, ее значение). В результате философско-логический

аспект рассмотрения мышления совершенно сливается у них с лингвистическим, и анализ «речи», по существу, подменяется сугубо формальным ее анализом, и место зарождавшейся у досократиков логики (диалектики) занимает риторика, грамматика, семантика, синтаксис.

И не случайно современная «семасиология» * ведет свою родословную от Протагора. Анализ категорий (бытия, движения, прерывности и непрерывности и т.д. и т.п.) уступает место анализу смыслов и значений слов. Против такого анализа ничего дурного

сказать нельзя, [но] поскольку он непосредственно выдается за решение философской проблемы (отношения мышления к окружающему миру), постольку он и есть не что иное, как *субъективно-идеалистическое* ее решение. И в античной Греции, и в наши дни.

Однако субъективный идеализм софистов, выраженный в афоризме Протагора («Мера всех вещей — человек» — и именно человек как атомистически понимаемое единичное существо, как «индивид»), в ходе развития философии скоро оказывается лишь переходной формой к идеализму

объективному , неразвитой формой идеализма как лагеря в философии. Ибо последовательное проведение субъективно-идеалистического принципа совершенно равнозначно самоубийству, самоупразднению философии как теории — неизбежным ее выводом становится тут абсолютный релятивизм, абсолютный, не знающий границ и пределов плюрализм индивидуальных мнений, полный скептицизм — и в отношении внешнего мира, и в отношении самого мышления, и в отношении другого человека. Категория объективной истины из этой

позиции выпадает нацело – с ней тут просто нечего делать...

В крайних своих выводах (а греки и хороши тем, что они везде бесстрашно шли до конца) софистика приводит именно к такому финалу: индивид с его неповторимыми переживаниями оказывается единственным мерилom и критерием и «истины», и «правильности», и «справедливости», а «мышление» сводится к искусству сознательного словесного обмана, к искусству выдавать индивидуальное за всеобщее (которого на самом-то деле-де нет и быть не может), к

умению оперировать словами так ловко, чтобы навязать свое индивидуальное мнение всем другим. «Всеобщее», «единое» становится просто иллюзией, имеющей лишь словесное существование, а философия — искусством красноречия, риторикой, «эристикой». Или «диалектикой» — уже в своеобразно-софистическом смысле этого слова...

Проблема отношения знания, добываемого мышлением, к его предмету, к его прообразу (к внешнему миру) тем самым снимается этой позицией с повестки дня как неразрешимая и «ложно

поставленная». Это в точности то же самое, что проделывает ныне неопозитивизм.

Но сама-то проблема не исчезает от того, что определенная школа в философии объявила ее несуществующей. Поэтому-то рано или поздно субъективно-идеалистическая версия мышления и знания уступает место объективному идеализму, который не уходит от проблемы, а ставит ее вновь во всей ее остроте и старается дать бой материализму как раз по вопросу об объективном значении знания.

В истории античной философии это и происходит как поворот от

стихийного материализма и диалектики досократиков к объективному идеализму Платона и Аристотеля. Промежуточной фигурой этой эволюции выступает Сократ.

Сократа многое роднит с софистами – он также решительно отказывается от исследования природы вне человека, от натурфилософской «физики» досократиков. Вся его интеллектуальная деятельность протекает в сфере этики (в широко античном ее понимании). Сходно и его понимание «диалектики» – для него это также прежде всего

искусство спора, в котором он не уступает самым ловким софистам, — и современники не случайно путали его с софистами, что явствует из комедии Аристофана «Облака», где он изображается сидящим в корзине и болтающим типично софистические речи. Однако тут вызревала совсем иная позиция.

Нужно, конечно, учитывать, что известный нам философ Сократ — это лишь псевдоним, под которым скрывается Платон — автор «сократических диалогов». Конечно же Сократ Платона — это не совсем исторически достоверный Сократ. Это Сократ, Платоном

подправленный, «улучшенный», отредактированный, но с полным правом, ибо основные тенденции его деятельности действительно выводили на дорогу платонизма. Это люди одного круга, одних настроений, одних забот — того аристократического круга, который усматривал в мышлении софистов смертельную угрозу афинской государственности.

Земной основой платонизма является, конечно, вполне понятное опасение афинской аристократии, видевшей, что вырождение демократии в «охлократию» и «анархию», обретавшее именно в

деятельности софистов свое философско-теоретическое выражение, грозит городу большими бедами. Спасение родного полиса с его культурой Платон (представлявший, конечно, не только себя, но и широкий круг своих единомышленников) видел в утверждении авторитета некоторой системы твердых принципов нравственно-политического порядка, общих норм поведения и отношения к событиям — -того самого «единого» и «всеобщего», которое было расшатано и поставлено под сомнение мышлением софистов. Дело обстояло так, что

«субъективная свобода действовала как нечто такое, что приводило к гибели Греции» [\[9\]](#) . Да, демократия Афин действительно оказывалась беспомощной, то и дело обнаруживая свои отрицательные аспекты, — да, не может устоять город, где каждый — сам по себе, как атом, и где общая связь граждан, их единство, обеспечиваемое общими нормами поведения и мышления, не только начинает казаться, но и в самом деле становится фикцией, а поведение каждого диктуется его «частным» интересом

Со стороны этих роковых последствий и стала восприниматься

деятельность софистов, их «философия», — как красноречивая болтовня, скрывающая в себе частный, не считающийся с интересами полиса интерес.

Так одна крайность — атомизм в его проекции на социально-политическую проблематику, индивидуализм в этике, принцип безоговорочного суверенитета индивида — вызывает и провоцирует другую, противоположную крайность — безоговорочно принимаемый принцип суверенитета полиса как целого, как всеобщего, как системы всеобщих норм, определяющих и мышление и

поведение каждого «атома», каждого «индивида».

Платон и выступает как наиболее последовательный защитник этого принципа.

Софистическую «диалектику» Платон знает прекрасно, знает ее разрушительную силу, и притом понимает, что эту силу невозможно одолеть, не став сильнее ее, не переняв у нее ее острое оружие, не взяв его в свои руки, не обратив его в защиту «доброго дела» «блага Афин», блага целого, блага всеобщего, блага единого Диалектика должна стать не только орудием разрушения, расшатывания общих принципов, на

которых основывалась и может
устоять нравственная и
политическая слава Афин, но и
орудием созидания, орудием охраны
и укрепления этих принципов
Интерес индивида должен умолкнуть
там, где речь идет об интересах
полиса, Целого, Всеобщего, Единого
и его Блага.

Этим вполне объясняется тот
воинственный пафос, с которым
Платон обрушивает силу своего
писательского таланта на софистику
и атомизм. Демокрит и Горгий для
него – одним миром мазаны, в них он
видит одинаково философско-
теоретическое обоснование анархии,

разброда, своеволия Ведь проекция атомизма Демокрита в сферу этики давала тот же вывод, что и софистика, — благо атомистически понимаемого человека, «хорошее расположение духа индивида», индивидуализм (по-древнегречески «атом» и значит то же самое, что по-латыни «индивид»).

Рану может залечить лишь то самое оружие, которое ее нанесло, — диалектика И Платон берет ее на свое вооружение, имея в виду разрушение «ложных» представлений и одновременно утверждение и обоснование «истинных» Главный враг для него —

досократическая натурфилософия, олицетворенная в Демокрите с его «атомизмом», с его «телесным» толкованием «бытия» и «небытия», «единого и многого», «делимого и неделимого» и пр. и пр. Демокрит для Платона – смертельный враг, тут – война на уничтожение, война бескомпромиссная, и по всем линиям Платон формулирует свои воззрения как прямые антитезы этому ненавистному учению. В том числе – и в математических вопросах, в понимании сути геометрии и ее отношения к чувственно воспринимаемой действительности. Атом Демокрита

телесен, трехмерен, а
геометрические представления —
лишь абстрактные сколки с него,
двухмерные проекции «тела» Платон
конструирует «тело» из двухмерных —
то бишь бестелесных «фигур»,
«образов», «эйдосов», они для него —
более достоверная и изначальная
действительность геометрии, нежели
«тело», и тем привлекает к себе
симпатии математиков, для которых
абстракции точки, линии,
поверхности представляются чем-то
первичным, чем «трехмерное» тело,
чем стереометрия... Ведь в
мышлении геометра тело
действительно складывается и

ограничивается поверхностями, поверхность — линиями и т.д., это не «абстрагирование» от тела, а те первичные элементы, из которых «тело» слагается, из соединения коих оно возникает.

Отношение Платона к математике — сложный вопрос, но факт есть факт — идеалистические иллюзии Платона совпадали тут с теми иллюзиями, которые современная ему математика создавала на свой счет, на счет сути своих абстракций и их отношения к эмпирически воспринимаемой действительности.

И поскольку Демокрит вошел в историю не только как философ, но

и как математик, выдвинувший на основе своего атомизма идею исчисления бесконечно малых, решивший задачу вычисления объема шара, пирамиды и пр [очих] фигур, объяснивший на свой лад тайну числа π и феномен несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной, Платон принимает бой и в этой плоскости.

Но главной «фактической» опорой Платона в его войне против атомизма и софистики остается, конечно, тот самый факт, который и тысячелетия спустя останется камнем преткновения для материализма (и для субъективного идеализма) и

одновременно — почвой для идеализма объективного: это прежде всего реальный факт господства общественного «целого» над индивидом. Исторически развитая система культуры, противостоящая индивиду как иерархически организовавшаяся система всеобщих норм, детерминирующая деятельность индивида в любой сфере и «определяющих» его поведение и мышление в единичных ситуациях гораздо строже, нежели непосредственно-индивидуальные желания, мнения и импульсы. С ограничениями, диктуемыми этими нормами — нормами бытовой

культуры, нормами права, морали, а затем и грамматики, и синтаксиса и пр [оч.] и пр [оч.], индивид с детства вынужден считаться как с чем-то вполне независимым от его капризов и сознательной воли — как с чем-то *вполне объективным* Эта особая «объективность» (т.е. независимость от сознания и воли отдельного лица) весьма существенно отличается от объективности естественно-природной. Она создана самими людьми — существами, обладающими сознанием и волей, «мышление» и выглядит как их продукт, получивший обособленное от них — «объективное» — существование. И

поскольку индивид «приобщается» к этому особому миру «норм» в ходе своего образования, поскольку он становится «гражданином» (т.е. представителем данной культуры), усваивая их готовыми, как нечто «общее», а затем руководится ими в каждом отдельном случае, эти «всеобщие нормы» и обретают для него значение «априорных» – заранее заданных – форм его собственной жизнедеятельности.

В общем и целом это тот самый факт, который позднее обрел титул «априорных трансцендентальных форм чувственности и рассудка» у Канта и «абсолютных» (т.е. ниоткуда

не возникающих и безусловных) «логических форм» – у Гегеля.

Непосредственно «из природы» эти формы человеческой жизнедеятельности понять и «вывести» нельзя. Из исследования природы нельзя понять ни особенностей афинской демократии, ни египетского кастового строя, ни военных казарм Спарты, – это прекрасно понимает Платон И тут нет еще ни грана идеализма. «Из природы прямо не выведешь даже регирунгсрата» (тайного советника), – с полным правом говорит и материалист Людвиг Фейербах. Это – особая, неприродная

объективность, объективность
социальных установлений и
учреждений, их охраняющих.
Объективность, по существу,
идеальная , исторически
сложившаяся, не заключающая в себе
«ни грана вещества чувственности»
(как, например, *стоимость* или
«ценность» вещи).

Загадочность этого рода
«объективных форм», определяющих
человеческую жизнедеятельность, их
очевидная «идеальность», т.е. тот
факт, что они не имеют ничего
общего с телесной, чувственно
воспринимаемой формой тела, в
котором они «овеществлены»,

«реализованы», — эта загадочность всегда и служила питательной почвой для идеализма объективного — идеализма, классическую форму которого задал как раз Платон, а законченный вид — Гегель.

Эти «отчужденные» «воплощенные» в веществе природы — формы суть формы (способы) общественно-человеческой деятельности — деятельности мыслящего существа. В самой природе их просто нет, они «внесены» в нее формирующей деятельностью человека — как, например, в глине гончар выполняет кувшин, и идеальный (т.е. лишь

представляемый) образ кувшина, витающий в воображении работника, затем тиражируется во множестве похожих друг на друга экземпляров, повторяющих один и тот же — «идеальный» — прообраз, «идею», замысел, план.

Имея перед глазами эту «модель», легко понять и логику мышления Платона, суть «платонизма», а заодно и гегельянства, для которого весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь колоссальная совокупность многократно тиражированных копий с одного и того же бестелесного (лишь воображаемого) оригинала...

Система Платона (а впоследствии и Гегеля) действительно срисована с простейшей схемы целесообразной — целенаправленной — деятельности общественного человека, выполняющего в веществе природы некоторую несвойственную этой природе самой по себе «форму» — будь то форма кувшина или топора, форма «стоимости» или форма (устройство) искусственного спутника Земли, грамматическая или моральная общая норма; в природе самой по себе эту форму не увидишь, на глине не написано, что она обязана стать кувшином. Это — воплощенная в ней

«сверхприродная», «надприродная» (социально-историческая) форма бытия вещей, их социально-историческая определенность, их роль и назначение в системе общественно-человеческой жизнедеятельности.

Поскольку по отношению к индивиду культура (т.е. исторически сложившаяся система норм поведения и деятельности) выступает как нечто *определяющее* все его акции, постольку сам этот индивид с его телом легко толкуется в этой системе как единичное «воплощение» «всеобщего» общей

нормы, выражающей интерес «целого», «единого»...

Поскольку система всеобщих норм, которыми регулируется общественно-человеческое отношение к природе — ко всему «телесному», в том числе и к своему собственному телу, — действительно противостоит индивиду как некоторая организованная внутри себя действительность, как вне и независимо от индивида существующая — «объективная» — реальность, с требованиями которой он вынужден считаться не меньше, а гораздо больше и осмотнительнее, нежели с желаниями своей

«единичной» души (или тела — все равно), — постольку концепция Платона и Гегеля для социально сформированного индивида непосредственно и выглядит более убедительной, более соответствующей его жизненному опыту, нежели теории досократиков. Здесь на стороне Платона сила факта — факта, описанного им, но — как и Гегелем впоследствии — непонятого (или, что одно и то же, понятого ложно).

Но тут сразу же появляется новый разрез по предмету исследования: если досократики и софисты пытались понять «мышление»,

исследуя способ отношения
единичного человека (вполне
телесно ими понимаемого) к столь
же телесной природе — ко всему
остальному, — то у Платона
пограничная линия между
«субъективным» и «объективным»
проходит уже через тело самого
человека, разделяя его «пополам» —
на тело и душу. В качестве
чувственно-предметного существа
человек принадлежит тому же
самому миру, что и вещи вне его, и
потому чувственное представление
индивида о вещах — это факт,
принадлежащий к чувственному,
«материальному» миру. Внешнему

миру и чувственности человека, объединяемым в одной категории, противостоит «мыслящая душа» — как бестелесное, активное, формирующее начало. И если «чувственное» — это сфера господства единичного, случайного, индивидуального, то мыслящая душа с самого начала принадлежит стихии Всеобщности, Целому, Единому.

Это, в общем, то же самое, что говорил две тысячи лет спустя и Гегель. «Рациональное зерно» этой позиции заключается в описании «активной стороны» отношения общественного человека к природе, в том числе к природе собственного

тела, все функции коего — чем дальше, тем больше — «определяются» нормами культуры.

В лице Платона человеческое мышление осуществляет рефлекссию, обращается на самое себя, на систему тех всеобщих норм, которые как закон регулируют процесс мыслящего познания. Предметом мышления здесь делается само мышление, категории, в которых оно осуществляет переработку чувственных образов. Первоначально этот поворот «на себя» и не мог произойти ни в какой иной форме, кроме объективного идеализма, т. е. в форме представления, что система

всеобщих норм жизнедеятельности человека — это самодовлеющая, противостоящая всему чувственному, внутри себя организованная реальность, притом «реальность» идеальная, лишенная вещества чувственности.

Иными словами, Платон в истории античной философии проделывает нечто аналогичное тому, что Гегель совершил в новой философии: на деле он исследует исторически развившееся общественное сознание своего времени, со стихийной силой навязываемое индивиду, выявляет всеобщие принципы, на которых основывается современная ему

мировоззренческая схема, но при этом впадает в иллюзию, что эти всеобщие принципы, прорисовывающиеся при анализе сознания, суть несотворенные вечные и неподвижные идеальные схемы.

Рассматривая реальную практику современного ему мышления, Платон легко обнаруживает, что человек в самом акте осознания единичного факта, в самом акте словесного выражения этого факта уже пользуется некоторой всеобщей категорией, некоторой всеобщей точкой зрения на факт, через которую этот факт только и выглядит таким,

каким он осознается. Иными словами, Платон фиксирует то обстоятельство, что человек в своем активном отношении к вещам – будь то реальный поступок или познавательное действие – всегда стоит на почве некоторой всеобщей – на деле общественно развитой – нормы, понятия, категории и что именно норма или категория, а не единичный чувственно воспринимаемый факт, как таковой, есть подлинное основание «разумного» поступка или сознания о вещи.

И если софисты сводили проблему всеобщего к проблеме значения

слова, т.е. к чисто семантическому вопросу о границах применимости слова, то Платон переводит вопрос в другую, более глубоко лежащую плоскость. На первый взгляд он тоже исследует значение слов, таких слов, как «благо», «справедливость», «красота» или «истина», «бытие» или «многое». Однако здесь на деле совершается совсем другое, гораздо более глубокое исследование. Точное определение того «смысла», который человек придает слову, для Платона есть только предпосылка действительного спора о *существовании дела* , о *смысле «предмета»* диалога. Точный смысл слова, по

Платону, может быть установлен только по выяснении смысла «предмета», который этим словом лишь обозначается, а не наоборот, как это получалось у «эристиков» (т.е. у софистов).

Но «предмет», относится ли он к общественной жизнедеятельности человека или к природе, всегда имеет для человека объективный «смысл», не зависящий от индивидуального произвола говорящего. Этот-то «смысл предмета» в системе общественно-человеческой жизни объективный идеализм вообще и принимает непосредственно за абсолютное определение предмета

самого по себе, за его вечное, неизменное и притом положенное духом назначение в системе действительности. Внутри же человеческой жизнедеятельности «значение» любого предмета может быть легко отнесено к «благу целого» как к высшему принципу. Идеалистически перевернутое представление о «благе» общественного организма у Платона и оказывается тем высшим принципом, к которому относится любое единичное представление и «мнение», тем всеобщим критерием, с точки зрения которого меряется «истинность» этого «мнения».

Мышление — мыслящее
рассмотрение вещей — у Платона
интерпретируется как способность
усматривать «всеобщий» порядок
вещей, с которым следует соотносить
любой единичный факт, поступок,
явление или мнение. Иными
словами, вещи в системе Платона
берутся сразу как идеализованные,
как единичные воплощения тех
«родов» и «видов», которые
выражены в системе общественно
развитых понятий и категорий, в
мировоззренческой схеме
современного ему общественного
сознания. Внутри этой схемы
каждый «род» и «вид» имеет вполне

определенный «смысл»,
выражающий непосредственно
объективную роль вещей внутри
человеческого мира, внутри
общественного бытия вещей (т.е. их
«бытия-для-другого», для
общественного, производящего свою
жизнь человека).

Объективный идеализм, как у
Платона, так позже и у Гегеля,
вообще покоится на том, что
объективная роль вещи внутри
данного общественного организма,
конкретно-историческая форма ее
бытия, непосредственно
принимается за абсолютную, вечную
и неизменную характеристику.

Иными словами, объективная — т.е. вне и независимо от сознания существующая — роль вещи для человека (не индивида, а совокупного, общественного человека!) выдается за ее «понятие», за выражение ее имманентной сущности.

Гак, внутри системы общественных отношений, современной Платону и Аристотелю, физический труд является уделом раба, трудящийся есть раб. Это положение дел имеет место вовсе не в сознании, а в самой объективной реальности. Эта исторически преходящая форма непосредственно

принимается за форму, соответствующую «разуму», за форму, соответствующую «благу». «Подлинное», «истинное» бытие вещи срастается, таким образом, с ее назначением внутри данной, исторически сложившейся системы действительных отношений между людьми и вещами, с ее ролью в процессе реализации целей человека. Поскольку высшей, «всеобщей» целью, с которой соотносится любой единичный и особенный факт, выступает «благо», т.е. идеалистически понимаемая необходимость сохранения «целого», всей *данной* системы отношений

людей и вещей, постольку категория «блага» утрачивает свой узкоэтический характер и превращается в краеугольный камень всей системы понятий, выражающих «роды» и «виды» вещей. Рассмотрение всех вещей под категорией «блага» и есть, по Платону, высший методологический принцип объективного понимания, выработки такого определения предмета, которое выражает его место и роль в системе мироздания.

Поэтому объективный идеализм Платона неразрывно связан с телеологическим принципом. Идеальная схема действительности и

приобретает у Платона характер пирамидальной конструкции, в которой «благо» является высшим «непредполагаемым» принципом. Все остальные категории, «роды» и «виды» находятся здесь в отношении субординации, выступают как ступени конкретизации всеобщего «блага». В виде «блага» Платон находит ту устойчивую всеобщую точку зрения, с которой вещи видны такими, «каковы они поистине», а не такими, какими они кажутся индивиду, и одновременно — критерий, с помощью которого можно «измерять» ценность индивидуального мнения. Это

оказывается возможным потому, что сам индивид с его мнениями реально включен в систему действительности и ведет себя внутри ее сообразно той идеальной схеме, которую якобы и поясняет мыслящий разум с помощью диалектики.

В реальной, действительной жизнедеятельности индивид обращается с любой вещью так, как того требует ее «понятие», т.е. выраженная в сознании общественно-человеческая — а не непосредственно-природная — ее роль и «назначение». Это «понятие» противостоит как индивиду, так и непосредственно-природному,

чувственно воспринимаемому образу вещи в сознании. Поскольку реально индивид подчиняется в своих отношениях к вещам этому понятию, в котором выражена общественно-человеческая власть над вещами, противостоящая самому индивидууму как чуждая и независимая от него сила, постольку «понятие» в итоге и выступает как «истинное», притом идеальное, бытие вещей.

Объективный идеализм мистифицирует тем самым не что иное, как практически человеческое бытие вещей вне сознания. Тем самым он, с одной стороны, уходит

от нелепости солипсизма, а с другой стороны, снова переводит вопрос об отношении мышления к бытию в собственно философский план и здесь сталкивается с материализмом. Идеальная схема действительности, относящая все «роды» и «виды» вещей к «благу» как к своему всеобщему принципу – это схема, по которой общественный человек ориентируется в реальной, вне головы существующей действительности. Его заставляет действовать по этой схеме, разумеется, не сила чистого разума, а сила общественного организма,

противостоящая как индивиду, так и природе.

Поэтому-то в схеме идей Платона и находит свое перевернутое идеалистическое выражение *общественно-человеческая действительность вещей* , независимая от сознания.

Диалектика, по Платону, и заключается в умении систематически прослеживать контуры той действительности, внутри которой живет и действует человек, в искусстве строгой классификации «родов» и «видов», их различения и субординации. Мысля «роды» и «виды», философ

непосредственно имеет дело с той идеальной схемой, по которой построен мир, с той схемой, внутри которой каждая вещь занимает строго определенное место и обретает значение. Иными словами, в мышлении и реализуется непосредственно идеальный «умопостигаемый» порядок вещей.

И поскольку речь идет о знании, постольку у Платона имеется в виду только рациональное знание — знание, достигаемое разумом с помощью диалектики, с помощью искусства усматривать умопостигаемый порядок вещей. Чувственное восприятие не есть

знание – это факт, принадлежащий чувственно-предметной, «материальной» сфере. Иными словами, теория знания у неё органически совпадает с диалектикой как способом мыслящего рассмотрения вещей.

С субъективной стороны «диалектика» заключается в «умении спрашивать и отвечать», т.е. исследовать непосредственно не чувственно воспринимаемые вещи, а вещи, поскольку они уже нашли свое идеальное выражение в мнении, в определении Диалектика расследует блуждающие из стороны в сторону мнения собеседника и, сопоставляя

их между собой, показывает, что они противоречат одно другому в одно и то же время, о тех же самых вещах, в том же самом отношении, тем же самым образом.

Диалектика, следовательно, заключается в умении вскрывать противоречие в *определениях* предметы, а затем находить разрешение этого противоречия путем показа того, как выявленное противоречие «гаснет» в высшем роде, или, обратно, как высший род расщепляется на заключенные в нем противоположности. В своих диалогах Платон мастерски показывает тот факт, что четкое и

строгое определение термина,
обозначающего предмет, с
неизбежностью приводит к
появлению другого определения,
исходящего из тех же самых
оснований, но прямо
противоречащего первому.
Противоречие между конкретной
полнотой предмета и рассудочной
абстракцией от него Платон,
следовательно, фиксирует в той
самой форме, в которой это
противоречие налицо
осуществляется в мышлении как
противоречие *между двумя*
рассудочными абстракциями
(поэтому диалоги Платона полезно

было бы перечитать тем
современным логикам, которые в
«строгом и однозначном
определении терминов» видя
панацею от всех бед и трудностей
мыслящую познающую)

С объективной же стороны
диалектика есть непосредственное
выражение, точнее, воплощение
идеальной родовидовой схемы
действительности, внутри которой
каждый предмет только и обретает
рационально постигаемый
(«умопостигаемый») смысл,
значение. У Платона не было и не
могло быть принципиального
различия между диалектикой как

способом мыслящего познания («логикой») и диалектикой как учением об «умо постигаемой» действительности, «онтологией», если воспользоваться этим весьма условным названием Их тождество заключено в основном принципе, в самой постановке вопроса, возникшей в споре с софистикой

Если софисты в качестве «меры всех вещей» берут *индивида*, то для Сократа Платона, как точно сформулировал Гегель, «человек *как мыслящий* есть мера всех вещей» Мышление есть как раз та способность, которая позволяет видеть вещи непосредственно через

призму всеобщности. Сам человек, поскольку он в качестве индивида принадлежит к миру чувственно воспринимаемой действительности, для мыслящего рассмотрения есть такая же вещь, как и все прочие. Он сам с субъективно окрашенными состояниями и «видовой» особенностью делается здесь предметом рассмотрения как бы «со стороны». К нему самому прилагается некоторая всеобщая «мера», критерий, выраженный в сознании как общественно узаконенный «смысл» слова и вещи, предмета.

И поскольку как слова, так и вещи для общественного человека действительно имеют свои вполне независимый от индивидуальных и особенных (частых) интересов смысл, постольку Платон и обретает позицию, с которой уверенно громит софистов. Мышление же, как не посредственно общественная способность, берегся им как способность выявить чисто всеобщее значение вещей. В мышлении человек должен сознательно отрешиться от своего узкоиндивидуальною взгляда на вещи, от своекорыстно-эгоистического отношения к ней и

выражать вещь в ее чисто всеобщем значении

Диалектика потому и определяется Платоном как самое великое и главное из «очищений» [\[10\]](#) , как «очищение» от всего индивидуального, особенного, случайного, своекорыстного, эгоистического. Определение должно выдвигать вещь в ее чистой абстрактной всеобщности, и только в виде определения «вещь» становится предметом мышления, а не чувственного восприятия

И поскольку действительное понятие, выражающее всеобщее, общественно признанное «значение»

вещи, действительно рождается всегда из диалектического столкновения различных представлений, каждое из коих претендует на всеобщее значение, постольку Платону легко удастся представить акт рождения понятия как продукт столкновения одного определения с другим определением, т. е мышления – с самим собой Мир идей и предстает в его изображении как сам себя конструирующий мир.

«Логическое» (словесное – от «Хоуос;») определение должно быть зафиксировано, четко определено и, далее, должно рассматриваться как «предмет», с которым человек

должен считаться как с чем-то вполне объективным и не зависящим от индивидуальных случайных капризов и произвола. Дальнейшее движение должно состоять в выяснении места этого определения в составе мысленной, идеализованной схемы действительности.

Но схема идей в целом — на этот факт и опирается учение Платона как типичного объективного идеалиста — противостоит индивиду как вполне независимая от него мировоззренческая система представлений, выражающая в итоге «интерес» и «благо» общественного

организма. Таким образом, идеалистически-гипостазированная, безлично-всеобщая точка зрения того общественного целого, органом «самосознания» которого является мыслящий теоретик И поскольку эта «всеобщая» точка зрения непосредственно реализуется через всеобщие понятия, выражающие вполне независимое от индивида, «объективное» значение вещей в составе общественного бытия, постольку сами всеобщие понятия начинают казаться самодовлеющими идеальными схемами-прообразами.

Платон резко антиномически и противопоставляет мышление о самом

мышлении мышлению о чувственно воспринимаемой действительности. В его философии предметом анализа сделались уже развитые к его времени всеобщие определения, точки зрения, а не чувственно воспринимаемая действительность в том ее виде, в каком она уже была выражена в виде всеобщих определений. Все те определения, которые досократики развили как определения вещей, Платон рассматривает как определения бестелесной, умопостигаемой действительности, противостоящей чувственному миру. И в этом виде он превращает в предмет особого

анализа не что иное, как исторически сложившуюся, вернее, складывавшуюся в борьбе различных школ и направлений его эпохи мировоззренческую схему действительности, которой реально руководствовалось античное общество в отношении к миру.

Гегель, расценивая роль Платона в развитии античной философской мысли, видит ее в том, что тот первым дал «объединение предшествовавшего», хотя и «не провел его до конца» [\[11\]](#) .

И действительно, заслугой Платона в плане постановки вопроса о логике можно считать то, что он

сделал исследование и обобщение предшествовавшего развития философской мысли краеугольным камнем системы. По существу, он является первым историком философии среди философов. Именно на этом пути он подготовил почву для Аристотеля – этой подлинной вершины, выше которой античной философии уже не суждено было подняться.

Фигура Аристотеля в плане нашей проблемы представляет особый интерес. Если греческая философия наметила все те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика, то система

Аристотеля – это первая в своем роде сознательно проведенная попытка создать энциклопедическую сводку всей совокупности теоретических знаний. В его учении сплелись воедино великие непреходящие достоинства античной мысли; это грандиозный перекресток путей: в его учении сходятся, как в фокусе, все основные тенденции развития философской мысли Греции (в том числе – взаимоисключающие), чтобы сразу же после этого разойтись на тысячелетия. Первая попытка дать органический синтез всех предшествующих принципов оказалась в Греции и последней, она

довела до полной четкости
выражения внутреннюю
несовместимость материализма и
идеализма, диалектики и
метафизики как принципов решения
основной проблемы философии как
науки.

Поэтому совсем не случайно
учение Аристотеля послужило
общим теоретическим истоком для
нескольких, впоследствии
принципиально разошедшихся
направлений в философии. По той
же причине каждая из ныне
сталкивающихся точек зрения на
логику и на отношение логики к
онтологии всегда имеет основания

рассматривать учение Аристотеля как неразвитый прообраз самой себя, а его автора – как своего сторонника и прародителя. Каждая из точек зрения на эти вещи усматривает в системе Аристотеля в качестве «существенного» и «интересного» то, что в тенденции ведет к ней самой, а то, что ведет к противоположной точке зрения, расценивает как исторически отпавшую «шелуху»...

Так, известная традиция в логике прямо считает Аристотеля «отцом» логики, – а на самом деле лишь одного вполне определенного направления в учении о мышлении.

С другой стороны, Аристотель есть столь же несомненный «отец» того направления в этой науке, которое приводит к гегелевскому пониманию логики как учения о всеобщих формах всего существующего, т.е. того направления, которое, согласно неоднократным свидетельствам классиков марксизма-ленинизма, послужило отправной точкой для диалектико-материалистического понимания логики [\[12\]](#) .

Это обстоятельство делает анализ взглядов Аристотеля столь же трудным, сколь и плодотворным: он может помочь выявить суть сегодняшних разногласий, но

одновременно превращает учение Аристотеля в предмет спора по сегодняшним проблемам. Толкование фактов прошлого всегда отражает в себе позицию в отношении к настоящему.

Приходится признать, что система взглядов Стагирита на вопрос об отношении мышления к реальности крайне противоречива внутри себя. Ее сверху донизу пронизывают трещины, которые невозможно замолчать. В ней заключаются в более или менее проясненном виде антиномически-взаимоисключающие тенденции.

Однако одно несомненно: формальное расчленение сочинений Аристотеля на логику, метафизику и теорию познания, которое было произведено позднейшими комментаторами, совершенно не соответствует внутреннему членению аристотелевской системы. Этот разрез проходит по живому телу учения и вместо него демонстрирует «разъятый труп», разрубая учение там, где его разрубить невозможно.

Прежде всего ясно, что сочинения, собранные комментаторами в виде «Органона», ни в коем случае не соответствуют ни по объему, ни по содержанию аристотелевскому

учению о мышлении. И если под логикой понимать учение о мышлении, а не одну из впоследствии оформившихся школ, то логика Аристотеля лишь весьма незначительной своей частью входит в пресловутый «Органон».

С другой стороны, те идеи, которые впоследствии были сделаны теоретическим фундаментом формальной концепции логики, у самого Аристотеля рассматриваются и обосновываются вовсе не в «Органоне», а в той самой «Метафизике», которая, согласно этой концепции, не имеет ничего

общего с логикой в собственном смысле слова.

Законы «запрета противоречия», «исключенного третьего» и «тождества» формулируются им непосредственно как «метафизические» («онтологические») принципы всего сущего, а в «Аналитиках» речь идет о таких вещах, как необходимость и случайность, единое и многое, разбираются такие вопросы, как отношение «общего» к чувственному восприятию, различие между научным знанием и «мнением», четыре вида причин и т.д., т.е. опять-

таки вещи, «не имеющие отношения к логике в собственном смысле».

И глубоко прав был Гегель: «То, что обыкновенно приводится в наших логиках из этих пяти частей «Органона», представляет собою на самом деле самую меньшую и тривиальную часть...» [\[13\]](#)

У самого Аристотеля нигде и никогда не употребляется сам термин «логика» в том значении, которое ему было придано позже. И это отнюдь не терминологическая деталь. Дело в том, что в его концепции вообще нет места каким-то особым «формам мышления», которые представляли бы собой

нечто отличное, с одной стороны, от всеобщих форм всего сущего, а с другой — от форм словесного выражения этого «сущего».

Тщетно мы стали бы искать в его трудах представление о «понятии» как о «форме мышления»: он знает «форму» вещей, которую душа воспринимает «без материи», и форму (структуру) «высказывающей речи». Особой «формы мышления», «понятия» у Аристотеля нет не потому, что у него не доставало силы различения, а потому, что такое представление идет вразрез с его фундаментальными принципами; то, что называется «понятием» в

позднейшей школьной логике, у самого Аристотеля прямо выделяется и рассматривается как часть «высказывающей речи» — как «термин», как определенное название («ὄρος»). С другой стороны, то, что называет «понятием» Гегель в своей «Науке логики», Аристотель рассматривает там, где речь заходит о таких вещах, как «ἡ οὐσία» (буквально — «слово, выражающее сущность, субстанцию вещей»), как «τὸ τί ἦν εἶναι» (буквально — «быть тем, что был» — выражение, соответствующее представлению о «форме» как о «целевой причине», как об «энтелехии») и т.д.

Нет у него и понятия о «суждении» как о чем-то отличном от «высказывающей речи», от словесного выражения сущего.

Вообще сам термин «логическое» в его устах означает не более как «словесное» – в противоположность «аналитическому», принципом которого выступает соответствие речи и действительности. Он знает и признает только два критерия «правильности речи»: с одной стороны, соответствие ее с грамматическими и риторическими нормами, а с другой – с действительными формами и положением вещей. Представление о

каком-то еще одном плане «соответствия», о соответствии речи с особыми «логическими» нормами, с «формами мышления как таковыми» совершенно ему чуждо, идет вразрез со всеми его фундаментальными принципами, с его философией. Между тем школьная логика изображает его «отцом» именно такого понимания

Принцип соответствия речи вещам — это основной принцип его учения о «силлогизмах», изложенного в «Аналитиках», источник «ошибочных силлогизмов» он усматривает в несоблюдении этого требования.

«Источник, из которого возникают ложные силлогизмы, самый естественный и обычный, именно свойство (и применение) слова. В самом деле, так как в разговоре мы не можем показать самих вещей, как они есть в себе и для себя, но вместо вещей пользуемся именами и знаками, то мы начнем думать, что то, что справедливо относительно названий, справедливо и относительно вещей».

Если говорить о действительном составе аристотелевского учения о мышлении (о его логике в подлинном смысле слова), то нет ничего смешнее мнения, будто бы эта логика

сводится к учению о схемах связи терминов в высказывающей речи, в силлогических фигурах.

Те абстрактные схемы связи терминов, в открытии и классификации которых иногда усматривают главное достижение Аристотеля в области логики, в составе его учения не играют роли ни предмета, ни цели исследовательского внимания. Он исходит из того, что эти фигуры одинаково осуществляются и в «аподиктическом» доказательстве, и в «диалектическом» рассуждении, и в чисто словесной связи «эристической» речи. Иными словами, с их

помощью может выражаться как действительное знание, так и чистейшее мнение о вероятном положении дел, и даже — сознательный словесный обман, эристический фокус, — цепь «силлогизмов», опирающаяся на заведомо произвольную посылку.

Иначе говоря, его интересуют не те абстрактные схемы речи, которые совершенно одинаковы и в аподиктическом, и в диалектическом (исходящем из «вероятного»), и в эристическом «доказательстве», а как раз обратное — те различия в знании, которые кроются под этой внешне одинаковой формой.

Силлогические же фигуры сами по себе, как таковые, как чистые схемы связи терминов, для него имеют значение лишь риторических фигур.

Все его исследовательское внимание направлено на выяснение тех условий, при которых эти схемы речи оказываются формами движения действительного, — «аналитического», «аподиктического» знания и доказательства, соответствующего вещам.

И когда схоластическая интерпретация аристотелевской логики превращает эти абстрактные схемы в формальный критерий

истины, то она придает им значение как раз обратное по сравнению с тем, какое им придавал сам Аристотель. Сами по себе взятые, эти схемы у него вообще не стоят ни в каком отношении к «истинному» знанию, — в них с одинаковой легкостью выражается и истина и заведомая эристическая ложь. Формами мыслящего познания они становятся у него только в ходе аналитического движения мысли.

Схоластика сняла с повестки дня проблему истинности «высказываний», входящих в силлогизмы, заменила вопрос о соответствии высказываний вещам

вопросом о соответствии высказываний тексту религиозного откровения. Последний же для средневекового сознания есть синоним абсолютной истины в ее непосредственной достоверности.

Подлинная логика Аристотеля явственно распадается на два плана — на риторически-семантический, с одной стороны, и на «метафизический», т.е. непосредственный предметный, — с другой. И если речь у него идет о «формах мышления», то он их рассматривал в двух аспектах. Один аспект — вопрос о выражении действительности в формах (в

фигурах и схемах) речи, другой – вопрос о «формах» самих вещей, которые выражает речь.

Эта двойственность проявляется, например, в определении «категорий»: с одной стороны, это высшие роды высказывания, а с другой – реальные роды бытия. Недаром средневековые «реалисты» находили в сочинениях Аристотеля такие же веские аргументы в свою пользу, как и их противники – «номиналисты». У самого Аристотеля, в двойственности его дефиниций, уже заключена противоположность «реализма» и «номинализма» *.

Внешней, непосредственно-очевидной «формой мышления» у него везде выступает речь (внешняя или внутренняя), ее сложившиеся формы, схемы, фигуры и структуры. Внутренней же формой мышления, т.е. тем содержанием, которое выражается с помощью речи, оказывается форма вещи, отпечатавшаяся в «душе».

Слова, наименования, термины и определения непосредственно обозначают и выражают общие формы вещей, но ни в коем случае не «понятия», как это получилось в позднейшей логике, начиная со стоиков.

Между «формой вещи» и ее словесным выражением стоит только «душа» с ее деятельностью. И если слово непосредственно выражает не прямо «вещь», а «впечатление» души от этой вещи, то это «впечатление» он рассматривает как идеальное бытие *формы самой вещи* . «Впечатление» – это *форма вещи* , воспринятая *без материи* . Аристотель совсем не случайно уподобляет акт восприятия вещи вдавливанию печати в мягкий воск.

Мыслящая душа, по Аристотелю, тем совершеннее, чем меньше «от себя», от своей собственной индивидуальной и особенной

природы, она привносит в акте восприятия: чем мягче воск, тем точнее отпечатывается в нем форма печати, чем совершеннее душа, тем яснее выступает в ней форма самой вещи. «Форма души» — это способность принимать в себя любую форму, не примешивая к ней ничего от себя. Это значит, что душа лишена какой-либо особенной формы, которая не могла «примешиваться» к «форме вещи» в акте восприятия последней. Это значит, что «душа» есть в возможности любая особенная форма, абсолютно пластичная способность, актуально же — та

«форма», которая в данный момент в ней запечатлена.

Эта постановка вопроса направлена своим острием против субъективно-идеалистического принципа, согласно которому человек в восприятии внешнего мира имеет дело не с вещами, а только с результатом воздействия этих вещей на органы чувств, на их особенную и единичную природу, принципиально преломляющую внешнее воздействие. Именно отсюда субъективный идеализм и делает вывод, что человек вообще не может знать, существует ли «на самом деле» то, что он воспринимает, или не

существует, снимая тем самым вопрос о реальности внешнего мира.

Эту предпосылку субъективного идеализма вообще Аристотель разбивает своим анализом психологических проблем. Решение вопроса о сущности чувственного образа в индивидуальной душе он до конца исчерпывает в плане психологического анализа — т.е. на том самом пути, на котором этот вопрос в действительности и решается. Объективная реальность как единичных вещей, так и «общих форм», в которых они существуют, для него не составляет философской проблемы, так как в

психологическом плане он его ставит и решает как последовательный материалист.

Но тем острее перед ним становится собственно философская проблема — проблема отношения мыслящего разума как всеобщей способности, как «формы форм», к «подлинному», к «умопостигаемой» действительности, и умопостигаемой действительности (чувственно воспринимаемой действительности, «всеобщего») — к «особенному» и «единичному». Но как раз здесь-то и открываются перед ним все те трудности, вокруг которых он постоянно «путается и

бьется», возвращаясь в итоге к тому самому объективному идеализму, который в платоновской форме его не удовлетворяет.

«Нет сомнений в реальности внешнего мира, – замечает Ленин на полях «Метафизики». – Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения и е (etc., сущности и явления и etc.)»

[\[14\]](#)

Иными словами, объективный идеализм Аристотеля – прямое следствие его неспособности справиться с диалектикой в проблеме мыслящего познания. Неудовлетворенный платоновским

решением проблемы, он тем не менее прекрасно учитывает все те трудности, которые выявил Платон. Материалистического разрешения этим трудностям он не находит, но в попытке их разрешить четко очерчивает ту проблематику, которая в тенденции ведет к логике в ее гегелевском понимании.

Поскольку мышление рассматривается Аристотелем не только с точки зрения той внешней формы, в которой оно осуществляется в человеческой душе (т.е. с точки зрения фигур и схем ее словесного выражения), но также и с точки зрения содержания и цели его

деятельности, постольку перед ним и возникает «метафизический» план рассмотрения, вместе с ним – все действительные философские трудности.

Центральным понятием «объективной логики» Аристотеля является, как известно, «οὐσία» – «сущность», «субстанция» вещей. Это понятие связано с проблемой «истинного», объективного определения, т.е. определения, выражающего реальный «род» и «вид» вещи, ее место и роль в системе действительности.

Иными словами, если в «субъективной» логике Аристотель

занимается вопросом о том, в каком отношении находится имя, «название, обозначение к чувственно воспринимаемым вещам, то в плане объективной логики этот вопрос его уже совершенно (и вполне справедливо) не интересует.

Здесь разбирается совсем иная проблема — в каком отношении находится единичная, чувственно воспринимаемая вещь к ее собственной «сущности», «вид» к «роду». При этом речь идет не об отношении смысла слова, обозначающего «вид», к смыслу «родового имени», а об отношении реального «вида» к реальному «роду» вещей. Аристотель

нигде не смешивает вопрос об отношении общего к единичному и особенному с вопросом об отношении слова к чувственно воспринимаемой единичной вещи, как это смешивала впоследствии, например, философия Джона Локка. Ведь такое отождествление проблемы общего-единичного с проблемой слова-вещи имеет своей предпосылкой представление, которое было совершенно чуждо античной философии, — представление, будто бы «единичное», чувственно воспринимаемое, есть нечто более реальное, нежели «общее», будто бы

«реально» и непосредственно очевидно только «единичное», а «общее» — только продукт абстрагирующей деятельности человека.

Сократ и Платон разрушали софистику аргументами от реальной практики современного им общества, т.е. теми аргументами, которыми действительно только и опровергается субъективно-идеалистический принцип. На этом пути Платон показал, что индивид («единичное») живет и действует внутри некоторого организованного целого, которое как закон господствует над ним, ставит рамки

и границы его произвола. «Всеобщее» — как закон и принцип существования «целого» — выступает как более несомненная реальность, чем «единичное». «Единичное» изменяется, рождается и исчезает, а то целое, внутри которого происходят индивидуальные эволюции, остается неизменным, строго организованным.

Аристотель исходит из стихийно-диалектического взгляда на действительность, внутри которой живет человек, как на единое связное целое, как на систему, внутри которой каждая вещь имеет объективное значение, независимое

от единичных обстоятельств, индивидуальных капризов и мнений. Так что сама постановка вопроса об отношении «общего» и «единичного», «рода» и «вида», «вида» и «индивида» у него принципиально не могла сводиться в чисто субъективный план, в семантически-психологическую плоскость. Слово-термин (поскольку это не только звук) для него есть непосредственное обозначение реальной, объективной, вне и независимо от индивида существующей действительности или вещи в ее объективном всеобщем значении.

Объективная реальность всеобщих форм вещей для Аристотеля так же несомненна, как и реальность единичных вещей. И то и другое для него одинаково существует вне и независимо от единичной человеческой души, от ее деятельности. Деятельность души лишь воспроизводит то, что «есть» вне и независимо от нее. Это — чистейший материализм, однако вместе со всеми теми роковыми слабостями, от которых материализм так и не избавился вплоть до Маркса и Энгельса.

Слабость эта таится уже в том, что в категорию «объективной

реальности» здесь попадает все то, что существует вне и независимо от индивидуальной души: в том числе и коллективный «разум» общественно-человеческого организма, исторически сложившиеся всеобщие формы деятельности самого мышления в том числе. Так что психологический анализ «души», приводящий к выводу о существовании «всеобщих форм» *вне этой души*, не только не разрешает кардинальной проблемы философии, но как раз ставит ее во всей ее остроте. Всеобщие формы, которым подчинена деятельность человеческой «души», — правовые,

этические, художественные и прочие формы деятельности – противостоят индивиду как нечто вне его находящееся, с чем он вынужден считаться не менее (а в известном смысле – и более) строго, чем с чувственно воспринимаемыми формами вещей.

Психологический анализ ставит перед таким фактом: индивиду в качестве независимой от него реальности противостоит также и система *знаний*, система *всеобщих форм выражения* чувственно воспринимаемой действительности, система исторически сложившихся понятий, норм, категорий. Индивид

этих всеобщих форм знания не образует сам — он перенимает их в готовом виде от других людей — в ходе своего образования.

Усваивая знания — всеобщие нормы, понятия, категории, схемы и формы деятельности «души», — индивидуальный «ум» имеет дело не прямо с «действительностью» в ее материалистическом значении, а с уже идеализованной действительностью, с действительностью, поскольку она уже нашла свое выражение в общественном сознании, в определении, в словесном выражении.

Общественно-человеческое освоение действительности совершается непосредственно через усвоение знания, через усвоение всеобщих понятий и категорий. И именно через усвоение знания индивид усваивает всеобщее (общественное) значение вещей, или, другими словами, вещи в их непосредственно всеобщем значении.

Тот факт, что Аристотель именно отсюда приходит к объективно-идеалистическому решению основного вопроса философии, прозрачно проглядывает в его

рассуждениях из знаменитой XII книги «Метафизики».

Сначала он констатирует, что «существо мысли и предмета не одно и то же», имея в виду «мысль» как субъективную деятельность человека в ее отличии от «предмета» как чувственно-воспринимаемой вещи. Отличие это непосредственно состоит в том, что в одном случае «форма» осуществлена в «материи», а в другом — в слове, в словесном определении.

«Дело, однако, в том, — продолжает он тотчас вслед за этим, — что в некоторых случаях знание есть (то же, что) предмет знания; в

области знаний творческих (т.е. в области «искусств». – *Прим . переводчика*) – это сущность, взятая без материи, а суть бытия, в области знаний теоретических логическая [\[15\]](#) формулировка (предмета) и (постигающая его) мысль».

В этом разъяснении отчетливо проступает «земная основа» его объективного идеализма, его совершенно в духе Гегеля звучащей дефиниции, согласно которой «одно и то же есть разум и то, что мыслится им».

Трудность, которая непосредственно лежит в основе его колебания в сторону объективного

идеализма Платона, связана с самой природой теоретического знания.

Аристотель строго различает теоретическое знание («разум») от обычного знания, в разряд которого он относит чувственное восприятие, мнение и «рассудок». Обычное знание (в том числе «рассудок») воспринимает вещи в том их виде, в каком они существуют в непосредственно-эмпирической действительности.

«И чувственное восприятие, и мнение, и рассудок всегда — как мы видим — направлены на другое, а сами на себя (лишь) побочным

образом», – отмечает он в той же XII книге.

Специфическая же особенность теоретического знания, осуществляемого «разумом», заключается как раз в том, что здесь основным предметом оказывается не «другое» (т.е. формы, связанные в «материи»), а «формы» *как таковые*, взятые отдельно от материи, т.е. формы, поскольку они уже выражены в «логической» (что у Аристотеля значит в словесной) формулировке.

Иными словами, «разум» направлен не на «другое», а сам на себя, не на «вещи» просто, а на вещи,

как они существуют в разуме, в совокупности знаний, в их всеобщей определенности, в лоне идеальной схемы действительности. Непосредственно это значит: теоретическое познание вещи заключается в исследовании различных взглядов на нее, в анализе определений ее «сущности».

Если обычное знание воспринимает те «формы», которые наличны в вещи, в том их сочетании, в каком они даны эмпирически, то теоретическое знание стремится отделить необходимо присущие вещи формы от случайно присущих, выявить «причину» и т.д.

Обычное знание имеет дело с «формами», как они осуществлены в «другом», и просто фиксирует их по принципу: «Коррис – человек, двуногое, образованное, сидящее, белое, здоровое» – и т.д. и т.п. Иными словами, принцип обычного знания – это принцип простого эмпирического анализа и синтеза, рабски следующего за чувственной достоверностью, какой бы «дурной» и «неистинной» она сама по себе ни была.

В противоположность «обычному знанию» с его рабской зависимостью от «другого», т.е. от внешних ему обстоятельств, от единичного,

«разум» выступает по отношению к эмпирии и к выражающему ее мнению в роли судьи. Он не просто придает чувственно-данному явлению словесное выражение, но «судит» его с точки зрения некоторых всеобщих принципов, прилагая эти всеобщие принципы в качестве меры истинности, в качестве меры согласия с «разумом». Как настоящий судья, разум прилагает к единичному некоторый всеобщий принцип и делает это с целью расследовать, насколько это единичное соответствует своей собственной всеобщей мере, своему собственному всеобщему значению в

системе деятельности, — своей «сущности» или «цели».

Аристотель оказывается в итоге перед той самой трудностью, на которой выросла система Платона, перед трудностью, которая оказывается роковой для любого вида материализма, кроме диалектического. Эта трудность связана с действительной природой теоретического отношения к вещам, с активной ролью всеобщих определений в процессе рационального познания, с общественно-историческим характером и происхождением этих всеобщих определений.

Эмпирическое суждение типа «Коррис – белый» проверяется путем сравнения его с чувственно-даннным прообразом и, с другой стороны, с общепринятым значением терминов. Совсем по-иному дело обстоит с суждениями того типа, которые Гегель назвал «суждениями понятия» («этот поступок добродетелен», «этот дом хорош» и т.д.). Здесь речь идет не о согласии словесного выражения факта с единичным фактом, а о согласии единичного факта с некоторым всеобщим критерием. Однако вся трудность заключается как раз в том, откуда и как в индивидуальном уме берется

это всеобщее определение и каким путем можно выяснить его собственное содержание, «истинное значение» таких слов, как «благо», «прекрасное», «причина», «сущность», «начало», «целое», «часть» и т.д. Иными словами, вся проблема упирается в вопрос об объективном значении категорий — тех всеобщих определений, через которые ум познает вещи: их своеобразная природа заключается в том, что «с их помощью и на их основе познается все остальное, а не они через то, что лежит под ними», — остро высказывает суть проблемы Аристотель.

«То, что лежит под ним» и в словесном выражении выступает как «подлежащее» («υποκείμενα»), – это единичные чувственно воспринимаемые вещи. Как таковые, они не могут быть ни прообразом, ни критерием истинности всеобщих определений, ибо они сами и существуют и выражаются благодаря наличию всеобщих «первых начал».

В сетях диалектической природы отношения всеобщего к единичному и бьется мысль Аристотеля. С одной стороны, «первой сущностью» выступает «единичное», с другой – «всеобщее», с одной стороны, форма, неразрывно связанная с «материей»,

с другой — чистая «форма» как таковая, как «энтелехия», как «то, ради чего» вещь такова, какова она есть.

Гениальность Аристотеля в плане этой проблемы обнаруживается в том, что он ни на мгновение не становится на ту плоскую точку зрения, согласно которой «всеобщее» образуется путем простой эмпирической абстракции, путем отвлечения того «одинакового», чем обладают различные единичные вещи и явления. Впрочем, после той сокрушительной критики, которой был подвергнут абсолютный эмпиризм софистов в диалогах

Платона, такой взгляд вообще был уже невозможен — ибо Платон блестяще доказал, что попытки определить «всеобщее» путем простой индукции моментально приводят к противоречию в определении. Как «абстрактно-общее» ни «благо», ни «красота», ни «сущность», ни «причина» в мире эмпирически данных фактов не выступают.

И поскольку теоретическое познание имеет дело не с теми более или менее случайными сочетаниями, в которых «роды» и «виды» выступают в составе единичных вещей и явлений, а с теми

необходимыми отношениями, в которых эти «роды» и «виды» стоят друг к другу «сами по себе», независимо от любого возможного их эмпирического сочетания, постольку Аристотель вновь оказывается перед теми трудностями, которые послужили отправной точкой для учения Платона.

Под видом «божественного разума», как вечного и неподвижного прообраза, по которому должна равняться деятельность индивидуального человеческого ума, он также признает и мистифицирует не что иное, как факт реального господства всеобщего (общественно-

человеческого) духовного развития над индивидом.

Система всеобщих категориальных определений действительности, со стихийной силой формирующаяся в совокупном духовном развитии, противостоит индивидуальному уму как независимая от него «идеальная» действительность. И поскольку он непосредственно обнаруживается только через совокупное развитие знания, в ходе которого она и образуется в действительности, постольку и получается известная иллюзия объективного идеализма. Исходя из психологического процесса — из процесса отражения

действительности в индивидуальном уме, — понять возникновения категорий нельзя. Они образуются только в совокупном развитии духовной культуры, и индивидуальному уму противостоят как нечто «объективное», как такие «значения слов», которые навязываются индивиду с принудительной силой в ходе его приобщения к «знанию».

Потому-то в «первой философии» Аристотель и исследует непосредственно не «вещи», а вещи, как они уже представлены в «знании», т.е. рассматривает и «испытывает» различные

теоретические определения, точки зрения, концепции.

Поэтому-то его анализ категорий часто и сбивается на «определение слов», на доходящее до педантизма выяснение тех оттенков, в которых употребляются такие слова, как «причина», «форма», «начало» и пр. На самом же деле здесь происходит вовсе не филологический анализ, а испытывание типичных, уже прочно откристаллизовавшихся в совокупном духовном развитии всеобщих определений. К своим выводам относительно «подлинного смысла» категорий он движется через тщательное прослеживание тех

трудностей, коллизий и антиномий, которые возникли в столкновениях разных определений категорий, в борьбе школ и концепций.

Иными словами, гениальность Аристотеля и заключается в том, что он ищет объективные определения категорий именно там, где категории в действительности и возникают, — в совокупном процессе движения теоретического познания, а не в плане познания вещей индивидуальной «душой».

Индивидуальная душа — поскольку она мыслит — уже пользуется категориями, уже каким-то образом приобщена к «всеобщему разуму».

Реально же «приобщение» к разуму совершается как процесс усвоения знания. Поэтому-то Аристотель и считает, что теоретическое знание имеет в качестве «предмета», на который оно направлено, само же «знание», его принципы, никак не могущие быть выведенными из простого восприятия «вещей» индивидуальной душой.

В итоге и получается законченная концепция, суть которой заключается в том, что всеобщие определения «вещей» получаются только через исследование «знания». В исследовании «знания» мыслящий

ум поэтому и имеет дело непосредственно с «самим собой», но результатом этого исследования выступает не что иное, как «божественная» идеальная схема истинной «умопостигаемой» действительности.

Мистифицирован здесь тот вполне реальный факт, что единичная «душа» всегда имеет дело непосредственно не с «вещами» как таковыми, в их чистой объективности, а с вещами в их общественно-историческом значении. Иными словами, между индивидуальной «душой», с одной стороны, и миром вещей – с другой,

стоит такое «опосредующее звено», как общество с его развитой культурой. Индивид вообще относится к природе через общество, как член общественно-человеческого организма, — как в практическом действии, так и в теоретическом восприятии.

Поэтому в теоретическом познании индивидуальная «душа» прозревает в «мир вещей» через систему категорий «разума». Последние же противостоят ей как «идеальный объект», требующий специального усвоения. Приобщиться к «всеобщему» — значит превратить свой

индивидуальный «ум» в орган «целого», значит усвоить ту систему всеобщих определений, которая, по Аристотелю, и есть не что иное, как сам «божественный разум».

Иными словами, здесь мы имеем дело с античным прообразом гегелевской концепции. Здесь в мистифицированной форме осуществляется не что иное, как исследование законов развития всей предшествующей Аристотелю духовной культуры греков, не что иное, как исследование тех коллизий и противоречий, в разворачивании и разрешении которых и совершается

всегда процесс теоретического познания действительности.

С этой точки зрения становится понятным известное ленинское замечание по поводу действительной ценности аристотелевской логики: «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, – а из нее, из логики Аристотеля (который *всюду* , на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*) , сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов» [\[16\]](#) .

Иными словами, действительное завоевание Аристотеля лежит не в его разработке схем

«аподектического» знания, которое он сам считал воплощением абсолютной истины, абсолютно «достоверным» знанием, а как раз в той самой «диалектике», которую он сам ставил рангом ниже. Ибо «диалектика» в понимании и определении самого Аристотеля и есть способ исследования и «испытывания» (на истинность) различных всеобщих точек зрения, способ, включающий в свой состав выявление и разрешение противоречий в определениях, — короче говоря, и есть тот самый «способ» постановки вопросов, на основе которого разработана и

«Метафизика», и «Физика», и работа «О душе», и все те гениальные его сочинения, которые составили эпоху в развитии философии.

Если не искажать подлинный облик Аристотеля в угоду одной из современных концепций «логики», то приходится констатировать, что в его учении действительно переплетаются не только различные, но и прямо взаимоисключающие точки зрения на мышление, на его формы, на отношение мышления к объективной реальности. Материалистический взгляд на отношение форм мышления к формам вещей у него то и дело

уступает место идеалистическому взгляду на «разум» как на деятельность, направленную только на самое себя, «онтологическое» толкование «форм мышления» перепутывается с формально-синтаксическим и даже грамматическим их пониманием, мышление рассматривается то с точки зрения его предметной истинности, то с точки зрения его чисто психологической формы и т.д. и т.п.

Внутренние трещины пронизывают и самое «объективную» логику Аристотеля. Внутри его подлинной «логики», т.е.

внутри «Метафизики», борются между собой не только взаимоисключающие принципы материализма и идеализма, но также и диалектика с метафизикой. Блестящий мастер диалектики как метода раскрытия и разрешения противоречий в теоретических определениях, он, однако, не может справиться с проблемой совпадения противоположностей и ведет упорнейшую борьбу против Гераклита. Правда, этот принцип «запрета противоречия», который он при этом формулирует, означает у него всего-навсего, что «человек не есть триера». Запрет вовсе не носит

того абсолютно формального характера, который он приобрел у стоиков. У Аристотеля «запрет» касается, собственно, только непосредственного эмпирического существования. К бытию вещи «в возможности» он уже неприменим. А это ограничение (при том гибком понимании отношения «возможности» и «действительности», которое развивает Аристотель) сразу же ликвидирует или, во всяком случае, существенно подрывает метафизическое толкование «запрета».

И совсем не случайно стоики, превратившие аристотелевские идеи в мертвые каноны, были вынуждены «исправить» Аристотеля в этом пункте. Чтобы придать «запрету» характер абсолютной формальной нормы, они отвергли «противоречие» — как совпадение взаимоисключающих определений также и в плане «возможности».

Совершенно ясно, что превращение аристотелевской версии «запрета» в абсолютно формальный канон логики было органически связано у стоиков с антидиалектическим пониманием

необходимости, с фатализмом их «этики» и «физики».

Все это лишний раз доказывает, что если Аристотеля и считать «отцом логики», то «отцом» гегелевской логики он является не в меньшей, а в гораздо большей мере, чем родоначальником той специфической школы в логике, которая до сих пор мнит себя единственной «логикой в собственном смысле слова», единственной законной наследницей Аристотеля.

Развитие философии после Аристотеля происходило в исторических условиях развала и

разложения античного рабовладельческого строя и его государственности.

Глубокую внутреннюю связь трех основных послеаристотелевских учений (стоицизма, скептицизма и эпикуреизма) с этим роковым для античного мира процессом выявил уже Гегель, а молодой Маркс в докторской диссертации осветил ее с той максимальной четкостью, которая только возможна на почве объективно-идеалистического взгляда на историю. При всей ложности понимания общих причин, вызвавших крушение как реального греческого мира, так и его

обобщенно-философского выражения в системе Аристотеля, глубоко верным остается понимание того факта, что это две формы выражения чего-то «третьего», по Гегелю, кризисного момента в процессе реализации абсолютного духа в мире, а согласно материалистическому пониманию истории — крушения рабовладельческой формации.

В характеристике эпохи, породившей учения стоиков, скептиков и эпикурейцев, у Маркса уже заключена общая оценка того отношения, в котором эти три школы

находятся к предшествующему развитию философской мысли.

И если крушение мировой империи Александра Македонского, искусственно объединившей на краткое время совершенно разнородные элементы, не раз уподобляли судьбе системы Аристотеля, также разорванной центробежными силами вошедших в ее состав взаимоисключающих принципов, то с точки зрения материалистического понимания истории это сходство судеб вполне понятно. Художественный образ молодого Маркса глубоко верно передает настроение эпохи,

начавшейся после Аристотеля: «Так, например, эпикурейская, стоическая философия были счастьем для своего времени: так ночная бабочка, после захода общего для всех солнца, ищет света ламп, которые люди зажигают каждую для себя».

Стройное здание греческого мира рушилось на глазах его обитателей, — спасти «целое» было уже невозможно, и каждый старался спасти хотя бы часть привычного мира. Неудивительно, что и система Аристотеля — эта обобщенно-философская схема античного сознания — повисла в воздухе. Развалилось то «целое», «благо»

которого эта система принимала в качестве всеобщего (связующего) принципа, и рассыпались те элементы, которые этот принцип скрепляли.

Развитие философии в этих условиях и не могло совершаться в форме дальнейшего целостного развития аристотелевской системы.

Аристотель исходит из «целого» и рассматривает человеческого индивида как реально подчиненный этому целому элемент. «Целое с его всеобщим порядком – предпосылка всех его построений. Поэтому в мышлении человеческий индивид и способен рассматривать самого себя

как бы «со стороны» — с точки зрения того универсального «целого», органом которого является мыслящая душа индивида.

На этой основе он рассматривает вопрос об отношении «всеобщего» к «единичному» как чисто логический вопрос, берет его сразу во всеобщей форме.

Совсем иная исходная точка зрения у его преемников. Здесь вопрос об отношении «единичного» ко «всеобщему» с самого начала антропологизируется, — он встает прежде всего как вопрос об отношении *единичного человеческого индивидуума* ко всему остальному

«миру», всеобщие контуры которого
сделались колеблющимися,
неясными, неустойчивыми. Тот
всеобщий «порядок вещей», вне
головы, который Аристотель считал
«божественным», считал мерой и
критерием правильности единичного
ума, заколебался.

Его четкие контуры расплавились
и лишились всякого «божественного»
значения. В «порядке вещей» вне
головы грек этой эпохи уже не мог
усмотреть твердой опоры для
мышления, как и в системе знания,
этот рушившийся порядок
выражавшей.

Здесь-то и возникает знаменитое представление стоиков, резко отделяющее их логику от логики Аристотеля. Если для Аристотеля слово «логос» есть обозначение вещи, а вопрос о значении слова совпадает с вопросом о значении вещи в системе действительности, то у стоиков под «смыслом слова» понимается то внутреннее состояние души, которое возбуждено вещью.

Между вещью, ее объективной формой, с одной стороны, и словесным знаком – с другой, стоики ставят промежуточное звено, которого не было у Аристотеля: физиологически-психологическое

состояние индивидуальной души, то «изменение», которое происходит в «душе» при воздействии вещи. Слово, согласно стоикам, обозначает уже не вещь, а только *способ переживания вещи индивидом*. Эта позиция стоиков представляет собой довольно эклектический гибрид грубо физиологического материализма с чистейшим субъективным идеализмом. Вопрос об отношении «единичного» ко «всеобщему» сразу же низводится из все-общелогического плана (в котором он ставился и решался у Аристотеля) в план отношения чувственного восприятия

(переживания) вещи — к слову, т.е. в психологически-семантический план рассмотрения.

Если Аристотель рассматривает определения разума как непосредственное выражение всеобщего объективного положения вещей вне и независимо от индивида существующего, как непосредственное выражение объективно-всеобщих форм действительности, то в этом он совершенно прав.

Когда же скептики и стоики оказываются перед тем фактом, что те объективные формы вещей, которые Аристотель представил в

своей системе как «вечные», как «соответствующие божественному разуму», размываются потоком событий, они прямо отсюда делают вывод, что аристотелевские определения — это чисто словесные иллюзии, чисто субъективные фантомы, которым не только не соответствует, но и никогда не соответствовала никакая объективная действительность.

Иными словами, из того обстоятельства, что ряд определенных понятий аристотелевской системы перестал соответствовать объективному положению дел (поскольку оно

изменилось) и что в объективной действительности уже нельзя обнаружить форм, которые соответствуют этим понятиям, делают вывод о словесной природе понятия вообще.

У Аристотеля «смысл слова» предметен. Это значит, что развернуть определение слова, обозначающего предмет, можно только на пути определения предмета, на пути выяснения его объективной роли в системе действительности.

Не то у стоиков. Слово у них выражает не предмет, а всего-навсего то «изменение», которое предмет

произвел в «душе индивида», то внутреннее состояние души, которое они и именуют «смыслом слова».

Это пресловутое «лекта» – прообраз формально-логического представления о «понятии» – и есть то, что «высказывается» с помощью и в виде слова как фонетически определенного звука. Уже поэтому для стоика важно непосредственно не предметное «значение» слова, а тот «смысл», который с этим словом связывается в «душе».

Иными словами, взгляд Аристотеля на отношение слова и мысли интерпретируется чисто формально. У Аристотеля то, о чем

высказывается речь, есть предмет и его объективная форма. У стоиков «то, что высказывается» («лекта»), ни в коем случае не есть предмет, а только то, как он переживается индивидом, некоторое субъективное состояние индивидуальной души.

Такое смешение понятий связано с тем, что стоики в качестве субъекта познания рассматривают отдельного, изолированного индивида, в то время как Аристотель хотя и в идеалистически-мистифицированной форме, но признавал в качестве такового совокупный общественный разум людей, к которому индивид

приобщается через усвоение знания, через усвоение всеобщих определений вещей.

Поскольку исходной точкой рассмотрения сделан индивид, постольку стоики и рассматривают отношение этого индивида к окружающему его миру. Связь этого индивида с природными вещами осуществляется через ощущение и восприятие, а связь с другими людьми – через слово, через речь. И именно поэтому вопрос о согласии знания, как такового, с предметом постоянно смешивается у них с вопросом о нормах, обеспечивающих

однозначность взаимоотношения
между отдельными людьми.

Это органическое смешение и
лежит в основе всей их логики, в
основе их крайней форматической
интерпретации аристотелевских
идей.

Их «логика» (они также называют
ее «диалектикой», хотя она не имеет
уже ничего общего с аристотелевской
«диалектикой») состоит из двух
частей. Первая – «фонэ» – трактует
об «обозначающем», о средствах
словесного выражения, о частях
речи. Здесь рассматриваются буквы
алфавита как «составные части
слова», физиология звука,

грамматика, каноны составления фраз и слов, стихов и фраз, и даже формальные закономерности соотношения музыкальных тонов.

Вторая часть их «логики» толкует об «обозначаемом», т.е. о «содержании слов», о «лекте», о смысловой стороне речи, и называется «семай-номена». Здесь мы имеем дело с четко оформившимся античным прообразом современной «логической семантики».

Эти обе части внешним образом объединяются в одну науку на том основании, что общим для обеих фундаментальным понятием

оказывается «слово» как элемент человеческой речи. Отсюда — из непосредственно этимологического значения термина «логос» («слово») — стоики и производят название своей науки — «логика», как наука о слове, о словесном выражении, его формах и структурах.

Мышление и речь, таким образом, начисто отождествляются уже в исходном пункте, и учение о мышлении сливается с грамматикой, с риторикой. Мышление, согласно стоикам, — это та же речь, только рассматриваемая со стороны ее «смыслового содержания», со стороны ее семантического состава.

Представления о «содержании» слова и речи приобретают рафинированно-формальный характер. Под «содержанием» имеется в виду уже не предметное значение слова и речи, как у Аристотеля, а та «сумма признаков», которая приписана слову людьми — приписана отчасти стихийно, на основе антиципации, «продепсиса», отчасти же путем искусственного соглашения. Именно от стоиков и ведет свое начало дурная манера сочинять искусственные термины с педантически перечисленными «признаками». С этим же связана и их идея «логической таблицы» —

своеобразного словаря-лексикона, где все термины определяются через родовидовую схему – прообраз семантической затем с искусственным языком, который якобы способен устранить все проблемы и противоречия во взглядах.

На этой основе стоики и производят переоценку и переосмысливание аристотелевских идей, придавая им характер абсолютных норм «истинной речи», формалистически интерпретируют аристотелевское учение о силлогизмах, закон «запрета противоречия» и «исключенного

третьего», который в их трактовке становится в антагонистическое отношение к диалектике.

Естественно, что если учение о мышлении без остатка формализовано, то учение о всеобщих формах объективной действительности, у Аристотеля органически входившее в «логику», в «диалектику», полностью обособляется в эклектическую натурфилософскую онтологию, — в физику, разбавленную спекулятивно-мистическими фантазиями о периодически повторяющемся мировом пожаре и т.д. Место строго продуманной системы Аристотеля

занимает пестрая смесь материалистических и идеалистических идей.

Все это позволяет сделать вывод: стоическая интерпретация мышления и учения о мышлении ни в коем случае не представляет собой дальнейшего развития аристотелевского учения. Эта интерпретация ликвидирует все те диалектические моменты, которые имелись в аристотелевском учении о мышлении, о его всеобщих формах, об их отношении к всеобщим формам объективной реальности.

Заслуга стоиков — вовсе не в дальнейшем развитии

аристотелевской «логики», а в тех
скрупулезных (часто очень тонких)
исследованиях, которым они
подвергли проблемы выражения
действительности в речи, в слове —
иными словами, синтаксически-
речевую действительность
человеческого мышления. Мышление
рассматривается у них уже не
столько со всеобще-логической
точки зрения, сколько с точки зрения
тех форм, в которых оно
осуществляется индивидуальным
субъектом, т.е., по существу,
психологически. В этом плане
стоики сделали немало тонких
наблюдений над реальными

трудностями и парадоксами, связанными с проблемой однозначности употребления слов-терминов, с вопросом об отношении представления и речи, однозначности взаимопонимания и т.д. и т.п.

Однако в понимании действительных всеобщих форм мыслящего познания — категорий — они не только не пошли дальше Аристотеля, но крайне ухудшили то, что у него было, умертвив своей узкоформальной интерпретацией все живые диалектические прозрения Стагирита. Там, где Аристотель видит и необходимость, и

случайность, а стало быть и трудность понять их реальное взаимоотношение, стоики видят только необходимость.

Там, где Аристотель видит, остро выражает и затем исследует наличие противоположных определений одной и той же вещи, всегда стараясь найти выявленному противоречию конкретное разрешение, стоики своим формально трактуемым «запретом» закрывают даже возможность выразить противоречие в речи, не говоря уже о возможности это противоречие конкретно исследовать. «Запрет противоречия» превращается в их руках в априорный

абсолютный канон «правильной речи» и в этом виде заранее исключает диалектику даже в ограниченно-аристотелевском ее понимании.

Если по Аристотелю наличие двух антиномически сталкивающихся «мнений» указывает на необходимость исследовать действительность дальше и глубже, чтобы обнаружить за «мнениями» действительный их прообраз – тот самый прообраз, который с одной точки зрения выглядит так, а с другой – прямо противоположным образом, – то, согласно логике стоиков (их пониманию «запрета»), такой путь

заранее исключается. Для них уже «третьего не дано» – и надо выбирать между двумя «мнениями», одно считать истинным, а другое – ложным.

Эта версия «запрета» органически связана с плоским эмпиризмом стоической «логики»: речь должна «правильно» и однозначно выражать то, что индивид непосредственно воспринимает своими органами чувств в состоянии «каталептической фантазии», т.е. в конце концов индивидуальное переживание предмета субъектом и является у них последним критерием «истинности речи», истинности

познания. Ясно, что такое толкование «критерия истины», по существу, психологично, и «логика» в итоге сводится к совокупности тех формальных канонов, которые должны соблюдать при словесном выражении чувственно воспринимаемой действительности.

Поэтому-то «логика» («диалектика») Стои и сливается по всему реальному составу с тем, что Платон и Аристотель называют «эристикой», риторикой и грамматикой, а элементы действительной логики Аристотеля включают в себя весьма эклектически и в крайне

формализованном виде. Не случайно в логике стоиков уже можно усмотреть тенденцию номиналистической традиции.

Этими «усовершенствованиями» стоики и подготовили аристотелевскую логику к восприятию ее «отцами церкви», сделали шаг на том пути, на котором «логика» приобрела тот самый вид, который Кант спустя две тысячи лет посчитал окончательно, раз навсегда установленным.

Время для материалистического преобразования аристотелевской диалектики в ту эпоху еще не настало — для этого не было ни

естественнонаучных, ни общественно-исторических предпосылок. В итоге аристотелевское толкование «тождества» всеобщих форм разума и всеобщих форм «бытия» у стоиков и у Эпикура попросту отбрасывается. У Эпикура развивается последовательно материалистическое понимание и того и другого, у стоиков эклектически соединяются и материалистическое, и идеалистическое толкование мышления и бытия. Но ни Эпикур, ни стоики, ни перипатетики уже не могут поставить проблему на ее

аристотелевском уровне. Пути «логики» и «онтологии» расходятся с этого пункта на целые тысячелетия, чтобы вновь скреститься только на рубеже XVIII – XIX веков и окончательно слиться на материалистической основе у Маркса и Энгельса.

Завершая рассмотрение древнегреческого цикла развития философии, нам остается коротко охарактеризовать древних скептиков. В плане нашей проблемы они интересны только с одной стороны. Если древнегреческая философия наметила все те области знания, из коих должна сложиться теория

познания и диалектика, то скептики — эти последние «историки философии» античности — все эти области знания перечислили и расклассифицировали, и именно как *проблемы*, поставленные, но так и не решенные. Как проблемы, завещанные античной философией более счастливому для философии времени.

Это — знаменитые «тропы» скепсиса, общим выводом которых оказывается «*воздержание от суждения*» вообще, от рационального постижения тайн бытия, тайн человеческой жизни. Проблемы нагромождаются тут на проблемы,

переплетаясь между собой так, что не остается никакой надежды разрешить хотя бы одну из них, ибо все они связаны в один клубок, – и весь клубок намотан вокруг проблемы *противоречия*.

Вот они, знаменитые десять «тропов скепсиса», десять решающих проблем, завещанных будущему античной философией:

1. Суть первого тропа выражена Секстом-эмпириком так: мы не можем «судить ни о наших представлениях, ни о представлениях других живых существ, *так как сами являемся частью общего противоречия* и вследствие этого

более нуждаемся в решающем и судящем, чем можем судить сами...». Мы можем только «сказать, каким нам кажется подлежащий предмет, но воздержимся от утверждения, каков он по природе...». Ибо сразу же возникают противоречия, – ибо мы сами устроены так, что даже один и тот же предмет в двух уже живых существах выражается как два не только разных, но и несовместимых без противоречия... [\[17\]](#)

2. Второй троп – второе неразрешимое противоречие в суждениях – возникает в силу того, что из всех живых существ люди суть наиболее несходные между собою и

потому необходимо и естественно противоречащие друг другу существа. Разные у нас тела, а к тому же еще и «души», которые находятся в постоянном конфликте с нашими собственными телами. И ежели живые существа вообще противоречат друг другу потому, что у них по-разному устроены тела, то человек противоречит еще и сам себе, ибо состоит из противоречащих друг другу половин, — из души и тела.. И к тому же еще и трудности, создаваемые *речью* , Словом, Логосом.

3. «Если же некоторые из догматиков, будучи самолюбивыми,

утверждают, что в суждении о вещах нужно отдавать предпочтение своим перед другими людьми, то мы, конечно, знаем, что их требование неуместно. Ибо и они сами составляют часть этого противоречия...»

Этот троп в комментариях, пожалуй, и не нуждается.

4. И один и тот же человек, даже и догматик, противоречит сам себе. В зависимости от изменения состояний его тела и души он переживает «одно и то же» по-разному.

5. И не только от состояний его тела и души, а и от внешних

обстоятельств зависит то, что «одни и те же» предметы кажутся нам то такими, то прямо обратными...

6. И от «примесей». Нет нигде «чистых» предметов, какими их хотело бы представить наше суждение, наше мышление...

7. И от изменений, происходящих в вещах и в нас самих, — все превращается в свою противоположность в зависимости от «соотношений величин и составов», — количество вдруг превращается в качество, противоположное исходному, и наше суждение противоречит тому, какое мы вынесли минуту назад...

8. И от «отношений», в контексте коих воспринимается «одна и та же» вещь...

9. И от того, часто или редко попадает нам вещь в глаза. Редкая может попадаться часто, а обычная — редко. И мы опять впадаем в противоречие...

10. И от нравственных наших установок. Нравы несходны, противоречат один другому, и суждения, ими управляемые, — тоже...

В итоге мы не знаем ничего, о чем могли бы категорически судить — это так, а это не так.

Одно лишь достоверное знаем мы о мире и о самих себе – это то, что и миром, и нами самими властно правит *противоречие* . Вот это-то уж бесспорно. Это-то уж безоговорочно доказала история жизни и философии античной Греции, – это ее бесспорный итоговый вывод. Миром и нами – а стало быть, и нашими суждениями, нашим мышлением, – правит *диалектика* . Нравится нам то или нет – это так. Это одновременно и объективная и субъективная истина, добытая историей познания.

Это, по-видимому, и хотел сказать Ленин, отмечая, что древнегреческая

философия лишь наметила те области познания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика. Теория познания как диалектика. Логика «суждения» как диалектика. Как логика, не боящаяся противоречий, а умеющая их разрешать.

Ильенков Э.В. Философия и культура.

М., Политиздат, 1991, с.56-100.



[1] Маркс К, Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. I. С 23

[2] Гегель. Соч. М., 1929 Т 1. С. 18.

[3] Маркс / (., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 581.

- [4] Архив К Маркса и Ф Энгельса. М., 1933. Т. III/VII. С. 35.
- [5] См *Маркс К, Энгельс Ф* Соч Т 20 С 537 538 (*курсив авт.*)
- [6] *Маркс К, Энгельс Ф* Соч Т. 20. С 537
- [7] См. об этом выше
- [8] *Гегель* Соч М, 1932 Т 9 С 225
- [9] *Гегель*. Соч. М., 1932 Т. 10. С. 216.
- [10] См.: *Платон*. Софист. 230Д//Платон. Соч. Т. V. (Пер. Карпова, 1879. С. 505.)
- [11] См. *Гегель*. Соч. Т. 9. С. 147.
- [12] См : *Ленин В И*. Полн. собр. соч. Т. 29 С. 314.
- [13] *Гегель*. Соч Т. 10. С. 312.
- [14] *Ленин В.. И*. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 327.
- [15] Здесь буквально - *словесная*.
- [16] *Ленин В. И*. Поли. собр. соч. Т. 29. С. 326.

[\[17\]](#) Правда, и тут вопрос, возникающий перед Секстом «А имеют ли животные разум?»»